116-6
25

Theological Seminary.
PRINCETON, N. J.
Part of the
ADDISON ALEXANDER LIBRARY,
which was presented by
MESSRS. R. L. AND A. STUART.

Case, Division
Shelf, Section
Book, No.

BS494
L275
v.13-14

Theologisch-homiletisches

Bibelwerk.

Die Heilige Schrift

Alten und Neuen Testaments

mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfniß des pastoralen Amtes
in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen

bearbeitet und herausgegeben

von

J. P. Lange.

Des

Neuen Testamentes

Dreizehnter Theil:

Der Brief des Jakobus.

Bielefeld.

Verlag von Velhagen und Klasing.

1862.

Der

Brief des Jakobus.

Theologisch-homiletisch bearbeitet

von

J. P. Lange,
Consistorialrath, Dr. und ord. Professor der Theologie in Bonn.

und

J. J. van Oosterzee,
Dr. der Theologie und Pfarrer in Rotterdam.

Bielefeld.
Verlag von Velhagen und Klasing.
1862.

Das Uebersetzungsrecht wird von Verfassern und Verlegern vorbehalten.

Vorwort der Redaktion.

Das Bibelwerk zum Briefe des Jakobus ist eine Arbeit, welche ich in Gemeinschaft mit meinem verehrten Freunde, dem Herrn Dr. van Oosterzee, ausgeführt habe. Wir haben uns in das Werk getheilt nach seinen bestimmten Abtheilungen. Die Einleitung, die Uebersetzung nebst den Noten und die exegetischen Erläuterungen sind von mir; die Abtheilungen: dogmatische Grundgedanken und homiletische Andeutungen, sind von Herrn Dr. van Oosterzee besorgt. Ich bin meinem befreundeten Mitarbeiter herzlich dankbar für die freudige und reiche Mitwirkung, welche er bisher dem Bibelwerke gewidmet hat.

Was die von mir besorgte Abtheilung anlangt, so hatte ich besonders zwei Gründe, welche mir die betreffende Arbeit besonders nahe legten. Erstlich nämlich wollte ich gern auch diese Gelegenheit benutzen, um wider die alte ebionitisch-apokryphische Fiktion von nichtapostolischen und gleichwohl hochapostolischen Brüdern des Herrn zu zeugen. Sodann wollte ich gern meiner Ueberzeugung einen Ausdruck geben, daß man den Brief des Jakobus (ebenso wie den ersten Brief Petri und den Hebräerbrief) nicht hinlänglich verstehen kann, wenn man nicht die Weltverhältnisse der Zeit seiner Entstehung beständig in Betracht zieht, nämlich die Anfänge jener großen jüdischen Revolution gegen die Römer, welche mit ihren nationalen Sympathieen für die Juden überhaupt eine große Versuchung zur Verstockung, für die Judenchristen aber eine gleiche Versuchung zum Abfall war. Nach meiner Meinung kann diese bisher vernachlässigte historische Beziehung der Auslegung des Briefes nur förderlich sein. In diesem Sinne habe ich gearbeitet; möge eine Frucht des Segens den Grundgedanken der Arbeit beglaubigen.

Noch bemerke ich, daß ich nicht erwartet habe, mein verehrter Mitarbeiter werde die angegebenen Gesichtspunkte, welche sich ihre Anerkennung in der theologischen Welt noch zu erkämpfen haben, sofort in dem dogmatischen und homiletischen Theile zur Anwendung bringen. Ich habe es vielmehr selber als das Wünschens-

wertheste bezeichnet, wenn in den genannten dogmatischen und homiletischen Gebieten die universale Seite des Briefes ohne besondere Rücksicht auf seine historischen Pointen zu ihrem Rechte käme; wie denn auch von der Selbständigkeit meines Freundes eine in diesem Sinne durchgeführte Arbeit zu erwarten war. Die Arbeit im Ganzen wird durch diese Wahrnehmung des universalen Gesichtspunktes neben dem historischen an Allseitigkeit gewonnen haben.

Dr. Lange.

Der Brief des Jakobus.

Einleitung.

Da der Brief des Jakobus der Erste unter den sogenannten katholischen Briefen ist, so müssen wir die spezielle Einleitung zum Briefe des Jakobus durch eine allgemeinere Einleitung zu den katholischen Briefen begründen.

I. Die katholischen Briefe im Allgemeinen.

1. Der Name: „katholische Briefe" und ihr Bestand. Die Bezeichnung: katholische Briefe, umfaßt die sieben apostolischen Sendschreiben, welche sich außer den paulinischen Briefen und dem zu diesen gerechneten Brief an die Hebräer im neutestamentlichen Kanon finden; also den Brief des Jakobus, die zwei Briefe des Petrus, die drei Briefe des Johannes und den Brief des Judas.

Nach der ersten und ursprünglichsten Bedeutung der ἐπιστολὴ καθολική bezeichnet dieselbe ein encyklisches Schreiben, das als solches nicht zunächst an einzelne Gemeinden oder Personen, sondern an eine größere kirchliche Sphäre, an einen Inbegriff von Kirchen, gerichtet war. In diesem Sinne nennt Clemens von Alexandrien (Stromat. IV) den Brief der Apostel und der Gemeinde zu Jerusalem, an die Christengemeinden geschrieben nach Apostg. 15 (22–29), eine ἐπιστολὴ καθολική. Ebenso nennt Origenes (contra Celsum I, 63) den Brief des Barnabas, der nach seinem Inhalt sich als ein encyklisches Schreiben charakterisirt, καθολική. Nach Eusebius (Kirchengesch. V, 18) warf Apollonius dem Montanisten Themison vor, daß er in Nachahmung des Apostels (wahrscheinlich Johannes) eine ἐπιστολὴ καθολική geschrieben habe. Hieraus ergibt sich, daß man den universellen Charakter des ersten Briefes des Johannes schon zu der Zeit des Apollonius, zu Anfang des dritten Jahrhunderts, mit dem Namen „katholisch" bezeichnete. Schon Origenes wendet diese Bezeichnung in diesem Sinne an auf den ersten Brief des Johannes (in den Commentar. zu Johannes) und auf den ersten Brief des Petrus (nach Euseb. VI, 25); ebenso nennt er den Brief des Judas, aber in Stellen, die nur in lateinischer Uebersetzung vorhanden sind (Comment. in epist. ad Roman.). Zur Zeit des Eusebius wurde der Name „katholisch" schon auf die ganze Gruppe von Briefen angewendet, welche wir als katholische bezeichnen. „Dem Jakobus", sagt er, „wird gewöhnlich der erste der Briefe zugeschrieben, die man als katholisch bezeichnet (Kirchengesch. II, 23). Weiterhin spricht er von sieben katholischen Briefen. Die Bedeutung: Briefe von allgemeinerem Inhalt und Zweck, welche Guerike zur ersten macht, konnte erst die zweite sein, wie sie in der Regel aus der Natur des encyklischen Briefes resultirte; denn der allererste katholische Brief (Apostg. 15) hatte eben keinen allgemeinen Inhalt und Zweck. Es lag dann aber nahe, daß man später den allgemeineren Charakter dieser Cirkular- oder Umlaufschreiben, nach welchem sie schon für eine größere Sphäre der Kirche bestimmt waren, zu einem ganz allgemeinen umdeutete. So war ja schon das apostolische Schreiben (Apostg. 15) für die ganze heidenchristliche Kirche, der Brief des Jakobus und wohl auch der Brief an die Hebräer für die ganze judenchristliche Kirche bestimmt. In diesem Sinne erklärte Oecumenius (Prolegom. in Epist. Jacob.): katholisch seien sie genannt worden, in sofern sie nicht an Ein besonderes Volk oder Eine Stadt gerichtet gewesen seien, wie die Briefe des Paulus, sondern überhaupt (καθόλου) an die Gläubigen, sei es nun an die Judenchristen in der Diaspora, oder selbst an alle Christen als Genossen desselben Glaubens.

In der abendländischen Kirche wurde der Ausdruck epistolae canonicae statt catholicae seit Junilius und Cassiodorus sehr gebräuchlich (siehe

Credner, Einl. S. 570). Daß dies der ursprüngliche Sinn nicht kann gewesen sein, ergibt sich entschieden daraus, daß Eusebius (Kirchengesch. II, 23) auch die Briefe des Dionysius von Korinth an die Gemeinden zu Lacedämon, Athen ꝛc. als katholisch bezeichnet hat. Wohl aber hat Eusebius mit dem Begriff des encyklischen Charakters auch hier den Begriff des Universellen verknüpft, indem er von dem genannten Dionysius und seinem Schreiben bemerkte, daß er sich Allen (ἅπασιν schlechthin) auf's äußerste nützlich erwiesen habe. Doch hat schon Eusebius Veranlassung dazu gegeben, daß man auch den Begriff der allgemeinen Anerkennung oder Kanonicität mit dem Begriff der theilweisigen oder ganzen Universalität verband, indem er von dem ersten Briefe des Petrus sagte: „Der erste Brief des Petrus ist allgemein anerkannt, aber die Akta des Petrus, sein Evangelium, seine Predigt und Apokalypse sind nicht unter den katholischen Schriften." Offenbar konnte weder der Begriff der Universalität, noch der Kanonicität schlechthin auf die katholischen Briefe im Gegensatz zu den paulinischen angewendet werden. Hieß man sie universell, so meinte man die allgemeinere Fassung derselben; nannte man sie kanonisch, so meinte man zugleich mit dem unmittelbar allgemeineren Inhalt die unmittelbar allgemeine Geltung, ohne damit die mittelbare Universalität und Kanonicität der paulinischen Briefe schwächen zu wollen.

Neben dieser Erklärung des Namens „katholische Briefe" ist in der neueren Zeit eine andere hervorgetreten. Hug nämlich in seiner Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments (II, S. 429) sagt: „Nachdem die Evangelien und Apostelgeschichte eine eigene Abtheilung, die Werke des Paulus wieder eine solche ausmachten, so waren noch Schriften von verschiedenen Verfassern übrig, welche wieder eine eigene Sammlung bilden konnten, der man einen eigenen Namen geben mußte. Man könnte sie am füglichsten καθολικὸν σύνταγμα der Apostel, und die darin begriffenen Aufsätze κοιναὶ und καθολικαὶ nennen, was bei den Griechen öfter als gleichbedeutend gebraucht wird." Hug sucht dies zu beweisen mit dem Urtheil des Clemens von Alexandrien über den apostolischen Brief, Apostg. 15, 23: Der katholische Brief, als an welchem alle Apostel Theil hatten. Doch sagt der Ausdruck τῶν ἀποστόλων πάντων nicht, was Hug ihn sagen läßt. Sodann führt er das Urtheil des Eusebius an: „Der erste Brief des Petrus ist allgemein anerkannt, aber die Akta des Petrus, sein Evangelium, seine Predigt und Apokalypse sind nicht unter den katholischen Schriften." Damit ist nach Hug die Klasse bezeichnet, welcher man die Schriften der Apostel überhaupt zutheilte. Es ergibt sich aber vielmehr der Gegensatz von anerkannten und nicht anerkannten Schriften aus dieser Stelle. Der Umstand endlich, daß der Brief des Barnabas katholisch genannt wird, soll sich daraus erklären, daß Barnabas auch zuweilen Apostel genannt wurde. Er erklärt sich aber vielmehr aus dem Inhalt, da der Brief des Barnabas zur Zeit des Origenes nicht für apostolisch oder kanonisch galt. Man hat in dem Sinne von Hug auch schon eine Parallele zwischen der Entstehung des alttestamentlichen und des neutestamentlichen Kanon gezogen. Wie nämlich bei der Bildung des alttestamentlichen Kanon auf die Sammlung der Thorah und der Propheten die Sammlung der Hagiographa, als der noch übrigen heiligen Schriften insgemein entstanden sei, so sei bei der Bildung des neutestamentlichen Kanon zuerst die Sammlung der Evangelien und der pauliniſchen Briefe (εὐαγγέλιον und ἀπόστολος) fertig geworden, darauf sei das Uebrige von neutestamentlichen Schriften unter dem Titel „katholische Briefe," d. h. neutestamentliche Schriften insgemein (καθόλου), gesammelt worden. Abgesehen von der möglichen Beanstandung der genannten Ansicht über das Alte Testament ist es jedoch selbstverständlich, daß in dem Falle von katholischen Schriften die Rede sein müßte, nicht von katholischen Briefen, und daß man dann auch die Apokalypse und den Hebräerbrief zu der genannten Abtheilung müßte geschlagen haben.

Nach Credner bildete sich die alte Anordnung des neutestamentlichen Kanons naturgemäß so: „Zuerst geschichtliche Nachrichten von Jesus (Evangelien); dann von den Aposteln; dann allgemeine (katholische) Briefe der Apostel; dann Briefe an einzelne Gemeinden und Personen (Briefe des Paulus). Diese ursprüngliche Anordnung ist aus dem klaren Bewußtsein dessen, was man sammelte und warum man es sammelte, hervorgegangen."

Offenbar aber ist das ideale Eintheilungsprinzip doch durch historische Beziehungen modifizirt worden. Nach einer rein sachlichen Eintheilung müßte der Epheserbrief wie der Hebräerbrief mit unter den katholischen stehen, der zweite und dritte Brief des Johannes dagegen nicht. Die letzteren wurden jedoch als Anhang zu dem ersten Briefe des Johannes betrachtet, und die ersteren wurden durch die große Masse der pauliniſchen Briefe, so zu sagen, durch Attraktion festgehalten.

2. Die Bedeutung der katholischen Briefe im neutestamentlichen Kanon.

Die katholischen Briefe umfassen einen äußerlich geringen Bestand des neutestamentlichen Kanons, und doch sind sie hinsichtlich der Vollständigkeit und Fülle desselben von der höchsten Bedeutung. Wie

die vier Evangelien bestimmt sind, einander wechselseitig zu ergänzen, so ergänzen hier die Lehrtypen des Jakobus, des Petrus und des Johannes den Lehrtypus des Paulus. In dieser Ergänzung aber sichern sie das christliche Bewußtsein vor einer Erstarrung in der einseitigen Pflege des pauliniſchen Ausdrucks; sie sichern mit der Mannigfaltigkeit und Fülle ihrer Anschauungs- und Ausdrucksweisen die Fülle der christlichen Erkenntniß und die volle Lebendigkeit und Bewegung des kirchlichen Geistes. Man hat Paulus den Apostel des Glaubens genannt, Johannes den Apostel der Liebe, Petrus den Apostel der Hoffnung. Dies ist eine sehr unvollkommene Unterscheidungsweise, schon deßhalb, weil sie ausschließlich pauliniſch ist; nichts desto weniger deutet sie den Reichthum der mit den katholischen Briefen gegebenen apostolischen Ergänzungen an. Außerdem sind diese Briefe überaus wichtig als Spiegelbilder der kirchlichen Verhältnisse in der späteren Zeit des apostolischen Zeitalters. Sie bilden in dieser Beziehung ein unentbehrliches Mittelglied zwischen der Apostelgeschichte und den pauliniſchen Briefen (mit Ausnahme der Pastoralbriefe, in welche sie anschließend eingreifen) einerseits und der Apokalypse, sowie den apostolischen Vätern andererseits. Wenn wir in der Apostelgeschichte und in den pauliniſchen Briefen die äußere Mannigfaltigkeit der überall aufblühenden Kirchen über die allerdings vorhandene innere Einheit noch vorwalten sehen, so tritt in der encyklischen Natur der meisten dieser Briefe (sowie außerdem im Hebräerbrief) das Bewußtsein der völligen, auch äußeren Einheit der Kirche schon stärker hervor. Auch in dem Briefe des Jakobus ist dies der Fall, da er nicht als ebionitischer Judenchrist, sondern als Apostel an die Christenheit aus den Juden schreibt. Sodann lernen wir durch diese Briefe die weiteren Entwickelungen des kirchlichen Lebens in der apostolischen Zeit kennen: das Aufsprossen des ebionitischen wie des gnostischen Unkrauts unter dem Weizen der reinen Lehre, und die gegenübertretende Entwicklung des bestimmteren, dogmatisch bewußteren apostolischen und kirchlichen Zeugnisses. Der Ebionitismus ist im Briefe des Jakobus mit symbolischen Zügen, die nicht genug gewürdigt sind (Kap. 2, 2 ꝛc.), vollständig gezeichnet, ebenso im ersten Briefe des Johannes (Kap. 2, 22 ff.) und wohl auch im dritten (V. 9); der gnostische Libertinismus hat schon im Briefe des Judas, wie im zweiten Briefe Petri (Kap. 2), so wie 1 Joh. 4, 1 ff., sein Gericht erfahren. Was die kirchliche Verfassung betrifft, so wird die Identität des Presbyterats und des Episkopats durch unsere Briefe bestätigt; indessen tritt auch die Würde des Presbyter-Bischofs in der Stellung, welche sich Judas, Jakobus, Johannes (2 Joh. 1) und Petrus gaben, schon bestimmter hervor. Das heißt, wir haben es mit apostolischen Männern zu thun, die schon mit bestimmten kirchlichen Kreisen als leitende Presbyter in eine nähere Beziehung getreten sind; wenigstens gilt dies von Jakobus und Johannes. Wir erhalten Andeutungen über die Gestalt des Kultus (Judä, V. 12; 2 Petri 2, 13) und über eine gewisse Methode und Stufenfolge in der Darstellung der christlichen Lehre (1 Joh. 2, 12 ff.).

Was das Verhältniß der durch die katholischen Briefe so reichlich vertretenen neutestamentlichen Lehrtypen anlangt, so gehen wir von der Voraussetzung aus, daß von Lehrzwiespalt auf diesem Gebiete nicht die Rede sein kann, dagegen von Lehrunterschieden, von verschiedenen Typen, d. h. persönlichen Fassungen, Anschauungen und Formen die Rede sein muß. Die Apostel stimmen alle darin überein, daß sie im Christenthum das Neue Testament erkennen, d. h. 1) die Erfüllung, und damit den harmonischen Gegensatz des Alten Testaments, die vollendete Offenbarungsreligion; 2) die Erfüllung und den Gegensatz aller unvollkommenen Religionsweisen überhaupt, die vollkommene Religion schlechthin. Daher 3) in dem Neuen Testament das uralte wie das ewige Testament, die ewige Religion, die sich wohl verzweigen muß in die zwei Aeonen des Entwicklungsleidens und der herrlichen Vollendung, nach welcher aber nimmermehr noch eine andere Religion folgen kann. In diesen Beziehungen ist auch Jakobus nicht um ein Haar minder neutestamentlich, als Paulus und als Johannes.

Das Neue Testament ist nach allen neutestamentlichen Lehrtypen die Erfüllung, daher die reale Gestalt der Religion, welche das Alte Testament im symbolischen Schatten gezeichnet hat.

Das Christenthum ist die Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes, daher das königliche Gesetz der Liebe, das Gesetz der Freiheit, des innern Lebens, der Einheit; so lehrt Jakobus.

Das Christenthum ist die Erfüllung der alttestamentlichen Theokratie, daher das reale Gottesreich, das reale königliche Priesterthum, das sich aus einem Leidensreich zu einem Reich der Herrlichkeit vollendet; so lehrt Petrus.

Das Christenthum ist die Erfüllung des Alten Bundes, der alttestamentlichen Sakramente, daher die reale Beschneidung und Wiedergeburt, daher das reale Ostern, die reale Erlösung und das reale neue Menschenleben als Prinzip einer realen neuen Welt der Auferstehung, der Neue Bund des Glaubens und die neue Bundesfeier der Glaubensgemeinschaft; so lehrt Paulus.

Das Christenthum ist die Erfüllung des alttestamentlichen Kultus, daher der reale ewige Gottesdienst des vollendeten Worts, des vollendeten Sabbaths, des vollendeten Opfers und der vollendeten Festgemeinde; so lehrt im nächsten Anschluß an Paulus der Brief an die Hebräer.

Das Christenthum ist die Erfüllung aller alttestamentlichen Symbolik und aller dem Alten Testament zu Grunde liegenden Symbolik des Urmonotheismus überhaupt, daher die reale neue Welt in der Entfaltung ihrer Verklärung durch das persönliche Wort in dem dreifachen Glanze des realen Lichtes, der realen Liebe und des realen Lebens; so lehrt Johannes.

Die Briefe des Petrus[1]) schließen sich an die petrinischen Reden in der Apostelgeschichte und an das petrinische Evangelium des Markus an. Sie bilden ein Mittelglied zwischen der Lehre des Jakobus und der Lehre des Paulus.

Der Grundgedanke des ersten Briefes Petri ist Kap. 1, 3 u. 4 die Wiedergeburt der Christen aus dem Leiden für ein unvergängliches Erbe (Erbland und Erbreich). Die Eintheilung ist folgende: Einleitung: Die neue Hoffnung des geistlichen Israel, hervorgehend aus der Auferstehung Christi von den Todten, Kap. 1, 1—3. Das genannte Thema, Kap. 1, 4. — I. Die Bestimmung der Gläubigen zu dieser Seligkeit des Erbes, Kap. 1, 5—9. — II. Die Hinweisung des Alten Testaments auf dieses Erbe, V. 10—12. — III. Die Wanderung des geistlichen Israel nach diesem Ziel. Seine Heiligung. Seine Erlösung. Seine Bruderliebe, auf Grund seiner himmlischen gemeinsamen Abkunft durch die Wiedergeburt, Kap. 1, 13—25. — IV. Der Neue Bund. Die neutestamentliche Rüstung. Christus der lebendige Stein, Gegenbild des Sinai. Die Christen, die neue Theokratie, Kap. 2, 1—10. — V. Die Wüstenpilger (V. 11) und ihr Verhalten gegen die Heiden; a. nach den Verhältnissen der Heiden, V. 12—17; b. nach den Verhältnissen der Christen. Das Verhalten der geknechteten Männer. Der Weiber besonders in gemischten Ehen, Kap. 2, 18—3, 2. — VI. Das Verhalten der Christen unter einander, Kap. 3, 3—8. — VII. Das Verhalten gegen die Verfolger, Kap. 3, 9—22. — VIII. Leidenswilligkeit und Leidenssegen, Kap. 4. — IX. Das rechte Verhalten zwischen den Führern der Heerde Gottes und den Geleiteten, namentlich als die rechte Rüstung gegen den Widersacher, Kap. 5, 1—9. Schluß, Segenswunsch und Gruß. V. 10—14.

Im Uebrigen vergleiche man unser Bibelwerk, Theil 14.

1) Ueber den Charakter des Petrus s. m. apostolisches Zeitalter I, S. 354, und den Artikel Petrus in Herzog's Real-Encyklopädie.

Hinsichtlich der Literatur ist noch zu nennen der neulich erschienene Commentar von Schott. Erlangen 1861.

Ueber den zweiten Brief des Petrus beziehen wir uns auf unsere Schrift: das apostolische Zeitalter, Bd. 1, S. 156. Die dort aufgestellte Hypothese, nach welcher der Brief Judä nach seinem Inhalt in einer späteren Zeit in den originalen Petrusbrief eingeschaltet worden, halten wir aufrecht. Der Grundgedanke des zweiten Briefes Petri ist: Die Christen haben die Verheißung, theilhaftig zu werden durch die Erkenntniß der Herrlichkeit und Tugend Christi der göttlichen Natur, darum sollen sie in der Ausdauer ihre Gottseligkeit festmachen, Kap. 1, 3. 4. Demgemäß die Eintheilung. Vorab dient die Einleitung dazu, ihnen zu wünschen und zu empfehlen, daß sie wachsen in der Erkenntniß Gottes und Christi, Kap. 1, 1—3. In wiefern das noth thut, zeigt die Ausführung. Das oben genannte Thema Kap. 1, 3. 4. Ausführung: I. Sie sollen darin wachsen in praktischer Weise durch die Entfaltung ihres christlichen Lebens, Kap. 1, 5—9. II. Sie müssen also in der Erkenntniß wachsen, weil es ihnen sonst bevorsteht, durch einen Anstoß zu straucheln, V. 10—12. III. Dieser Anstoß könnte ihnen dadurch widerfahren, daß sein Abschied (Martyrtod) bevorsteht, und daß sie dadurch irre werden könnten an der Verheißung der Zukunft des Herrn, V. 13—19. [Die Weißagung aber steht fest als das Wort der wahren Gottespropheten im Gegensatz gegen die falschen Propheten, die jetzt auftreten werden, Kap. 1, 20—3, 2.] IV. Das Auftreten der Verleugner der Zukunft des Herrn, Kap. 3, 3. 4. V. Widerlegung derselben, V. 5—13. Schlußwort, mit Beziehung auf mißdeutete Worte des Paulus von der Zukunft des Herrn, V. 14—18.

Der Brief des Judas[1]) (worüber zu vergleichen Bibelwerk, Theil 14) kann als der Vorläufer der apokalyptischen Schilderungen des gnostischen Antinomismus betrachtet werden (2 Petri 2; Offb. 2, 6; V. 14. 15). Nach seinem Lehrtypus und in seiner symbolischen Ausdrucksweise schließt er sich an den Brief des Jakobus an. Seine bestimmteren alttestamentlichen Analogieen als Apokalypsen des Gerichts sind die Bücher Obadja, Nahum, Habakuk, Zephanja. Hinsichtlich der Apostolizität des Verfassers vergleiche man unsere Spezialeinleitung zum Jakobus.

Der Grundgedanke des Briefes des Judas: Ermahnung, für den rechten Glauben zu kämpfen gegen den Irrglauben oder Unglauben der (gno-

1) Ueber den Charakter des Judas s. m. Leben Jesu II, S. 149 u. 699; m. apostolisches Zeitalter I, S. 364.

stischen) Anomisten, V. 3. Die Einleitung dem Thema gemäß: ein Wort an die, die in Christo bewahrt bleiben, V. 1. 2. Das Thema, V. 3. Die Eintheilung des kurzen Briefes. I. Der Grundcharakter der Anomisten: die Gnade Gottes auf Muthwillen ziehen, V. 4. II. Die alten Vorzeichen dieser Anomisten und ihres Gerichts; a. das israelitische Volk in der Wüste, b. die Engel des Abfalls, c. die Sodomiten, V. 5—7. III. Bestimmtere Charakteristik. Schwärmerei, einerseits in Wollust, andererseits in Verachtung der Autoritäten sich entfaltend, V. 8—10. Die Entwicklung ihres Verderbens, V. 11. Ihr pseudochristliches und antichristliches Wesen, V. 12. 13. IV. Ihre Erscheinung geweißagt nach ihrem Grundzug, dem Murren wider die Offenbarung; a. von dem ältesten Propheten schon, von Henoch (nach der jüdischen Tradition, woraus auch das Buch Henoch geschöpft haben wird; nicht umgekehrt), b. von den Aposteln Christi, V. 14—20. V. Ermahnung zum rechten Verhalten gegen sie; a. die Defensive, V. 20. 21; b. die Polemik, V. 22. 23. Schlußwort. Segenswunsch für die Bewahrung der Leser und Doxologie, V. 24. 25.

Die Briefe des Johannes[1]) schließen sich an den Hebräerbrief als den letzten Typus der paulinischen Lehrentwicklung an. Sie bilden mit der Apokalypse und dem Evangelium den letzten und vollendetsten Typus der neutestamentlichen Lehre. Ueber die Einheit dieser großartigen Trilogie vergleiche man m. Geschichte des apostol. Zeitalters II, S. 571.

Die vielverkannte Einheit der drei johanneischen Briefe ergibt sich aus dem Verhältniß des zweiten und dritten Briefes zu dem Thema und der Eintheilung des ersten Briefes. Das Thema des ersten Briefes ist nämlich nicht, wie man gewöhnlich sagt, die Gemeinschaft mit Gott durch Christum, sondern die auf diese Gemeinschaft gegründete Gemeinschaft der Christen unter einander. Die wahre kirchliche Gemeinschaft, gegründet auf den Wandel im Licht, Kap. 1, 7. Die Einleitung führt darauf hin. Alle apostolische Verkündigung hat zum Zweck, die apostolische Gemeinschaft zu vermitteln als das Medium der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne. Historisch nämlich ist die Gemeinschaft mit Gott durch die Gemeinschaft mit den Aposteln bedingt. Dann aber ist die Gemeinschaft der Christen unter einander als eine Gemeinschaft vollkommener Freude (die κοινωνία = ἐκκλησία) durch die Gemeinschaft mit dem Herrn bedingt. Daher I. die Gemeinschaft mit Gott und Christo, durch welche die Gemeinschaft der Christen bedingt ist: a. fortdauernde Versöhnung, b. Sündenbekenntniß, c. Vertrauen auf den Fürsprecher, d. Halten seiner Gebote, e. d. h. seines Worts, f. d. h. des Gebots der Bruderliebe, g. Gestaltung dieses Verhaltens bei Vätern, Jünglingen, Kindern, h. die Wurzelung dieses Verhaltens in der Liebe Gottes im Gegensatz zur Liebe der Welt, Kap. 1, 7—2, 17. II. Die Gemeinschaft der Christen im Gegensatz gegen ebionitisch-antichristliche Verleugnung Christi und Gehässigkeit gegen die Brüder, die sich im Aufgeben der Kommunion bethätigt, Kap. 2, 18—3, 24. Die Widerchristen: a. ausgetreten, b. Leugnung, daß Jesus der Christ, der Sohn, c. Ermahnung zur Beharrlichkeit im Glauben, d. der Schutz der Salbung (des h. Geistes), e. die Würde der Kindschaft, f. der Beweis der Kindschaft: Gerechtigkeit, Bruderliebe. III. Reinhaltung der Gemeinschaft im Gegensatz gegen gnostische Geister, welche leugnen, daß Jesus Christus in's Fleisch gekommen, Kap. 4, 1—6. IV. Die Belebung der Gemeinschaft der Christen unter einander, Kap. 4, 7—5, 12. a. Der Quell der Bruderliebe: Gott als die Liebe, b. Bewahrung dieser Liebe durch die Bruderliebe, durch den Heiligen Geist, durch das Bekenntniß Christi; c. die Vollendung dieser Liebe in der Freudigkeit zu Gott; in der Freude an den Brüdern als aus Gott Gebornen; d. die Prüfung der rechten Bruderliebe durch die Liebe zu Gott, die sich im Glauben an den Sohn Gottes bewährt. — Schlußwort, Ermunterung zum Glauben. Zum Gebet. Zur Fürbitte für den irrenden Bruder. Zum Vertrauen. Zur Wachsamkeit gegen die Weltvergötterung, Kap. 5, 12—21.

Wenn also offenbar der erste Brief des Johannes das Lebensgesetz der christlichen Gemeinschaft darstellt, so bilden augenscheinlich die zwei kleinen Briefe desselben Corrolarien zu dem ersten, indem der zweite (an die Kyria) vor einer laxen Auflösung der Schranken der Gemeinschaft warnt, während der dritte (an den Gajus) dagegen die fanatische Verengerung ihres weitherzigen Kreises bekämpft.

Da der Brief an die Hebräer in so mancher Beziehung sich den katholischen Briefen anschließt, und weiterhin noch in besondere Beziehung zu setzen ist zu dem Briefe des Jakobus, so schließen wir auch noch ein Wort über dessen Construktion an. Der Grundgedanke ist: Christus, der Vollender der alttestamentlichen Offenbarung als der Sohn Gottes, ist als solcher der ewige Mittler des realen Versöhnungskultus, und darum der ewige himmlische Mittelpunkt desselben, Kap. 1, 2. 3. I. Als Solcher ist er selber erhaben über die Mittler des alttestamentlichen Wesens. a. Ueber die

1) Für die Bearbeitung derselben in unserm Bibelwerk ist der Herr Pastor Chantepie de la Saussaye in Leyden gewonnen worden.

Engel, und zwar als Gottmensch, Kap. 1,4—2,18; b. über den Moses, den Knecht des Hauses, als der Sohn, der das Haus bereitet, Kap. 3, 1—19; c. über den Josua, den Mittler der Sabbathruhe in Kanaan, Kap. 4, 1—13; d. über den Hohenpriester Aaron als ein Priester in Ewigkeit, der Gehorsam geopfert hat, Kap. 4, 14—5, 14; e. über den ganzen Mosaismus, zu dem die Leser nicht zurückgehen können, ohne abzufallen, Kap. 6; f. selbst über den Abraham als der reale Priester Gottes, welchen Melchisedek typisch vorbildete, Kap. 7, 1—11. II. Weil die Priesterschaft Christi über das alte Bundeswesen erhaben ist, darum auch der Neue Bund mit seinem Gottesdienst über den Alten. a. Die Erhabenheit des neuen Gesetzes und Bundes, Kap. 7, 12—22; b. die Erhabenheit des neuen Priesterthums, V. 23 bis 28; c. die Erhabenheit des neuen Heiligthums und seines Kultus, Kap. 8, 1—10, 39. (1. Die neue Hütte, 2. das Neue Testament, 3. der neue Eingang des neuen Hohenpriesters in das Allerheiligste. Das neue Bundesblut und Opfer. 4. Warnung vor dem neuen oder neutestamentlichen Abfall.) III. Daher auch der neutestamentliche Glaube die erhabene Vollendung und Erfüllung des alten Glaubens ist, Kap. 11, 1—40. Warnung vor dem Abfall von diesem Glauben, Kap. 12, 1—17. IV. So ist denn auch die neue Kultusgemeinde auf dem geistlichen Berge Zion über die alte Kultusgemeinde am Sinai erhaben, Kap. 12, 18—24. Warnung vor dem Ungehorsam. Ermunterung zum Dankopfer. Ermunterung zur Erweisung dieses lebendigen Gottesdienstes in der brüderlichen Liebe, Kap. 12, 25—13, 7. Schlußwort. Die Anwendung, Kap. 13, 9. Warnung vor den Irrlehrern. Ermunterung, die Schmach Christi zu tragen. Zum Gebetsleben. Zum kirchlichen Sinn. Entsprechende Segenswünsche und Grüße, Kap. 13, 10—24.

3. Die Literatur über die katholischen Briefe.

S. die allgemeinen Bibelwerke. Die neutestamentlichen. (Heubner IV. Theil unterdeß erschienen.) Heidegger, Enchiridion, p. 617. Danz, Universalwörterbuch, S. 513; Supplementheft, S. 60. Winer, Handbuch der theolog. Literatur 1, S. 270; Ergänzungsheft, S. 42. S. Wiesinger, der Brief des Jakobus (Olshausen, Commentar, 6 Bd., 1. Abth., S. 45). Ueber die katholischen Briefe überhaupt oder theilweise: Clem. Alex., Didymus, Beda Venerab., Grynäus, Aretius, Justinianus, Hornejus, Herder, Briefe zweener Brüder Jesu in unserm Kanon, Lemgo 1775. Ueber einzelne Briefe außerdem: Schröder, Seemiller, Semler, Roos, Morus, Hottinger. Zachariä, paraphrastische Erklärung, Göttingen 1776. Bengel, erklärende Umschreibung der katholischen Briefe und Offenbarung Johannes, Tübingen 1781. Commentar von G. Schlegel, 1783. Carpzov, Epist. cathol., Halle 1790. J. L. W. Scherer, die katholischen Briefe (1. Thl. Jakob.), Marburg 1799. Augusti, die katholischen Briefe, Lemgo 1801—1808. Pott, Epistolae cathol. II Vol. 1786—1810. Göpfert, die sogenannten katholischen Briefe, Lemgo 1801—1808. Grashof, die Briefe der h. Apostel Jakobus, Petrus, Johannes und Judas übersetzt und erklärt, Essen 1830. Jachmann, Commentar, Leipzig 1838. Scharling, Jacobi et Judae Epistolae ect., Kopenhagen 1841. Verhandlungen über die katholischen Briefe: Stäudlin, Commentar. de fontibus Epistolar. cathol., Göttingen 1790. Storr, de catholicarum Epist. occasione et consilio, Tübingen 1789. J. D. Schulze, über die Quellen der Briefe von Petrus ꝛc.; der schriftstellerische Charakter und Werth des Petrus, Judas und Jakobus, Weißenfels 1802. F. Lücke, ἐπιστολαὶ καθολικαί und Epistolae canonicae, in den theol. Studien und Kritiken, 1836, S. 643—650.

II. Der Brief des Jakobus.

1. Der Verfasser.

Der Jakobus, welcher sich selbst als Verfasser unsers Briefes bezeichnet, kann kein Anderer sein, als der Apostel Jakobus der Jüngere (Mark. 15, 40), oder der Sohn des Alphäus, Jakobus Alphäi (Matth. 10, 3; Mark. 3, 18; Luk. 6, 15; Apostg. 1, 13), oder auch „der Bruder des Herrn" (Gal. 1, 19; Kap. 2, 9), indem dieser mit dem Jakobus Alphäi durchaus identisch ist (Apostg. 1, 13; 12, 17; 15, 13; 21, 18).

Aus der Einleitung unsers Briefes (Kap. 1, 1), in welcher er sich „Gottes und Jesu Christi Knecht" nennt, ergibt sich diese bestimmte Annahme für sich allein noch nicht. Freilich aber ergibt sich schon aus dieser, daß Jakobus sich selber eine hervorragende Stellung in der Kirche zuschrieb, und daß er sich bewußt war, der sämmtlichen judenchristlichen Kirche als Jakobus, der Knecht Gottes und Jesu Christi, bekannt zu sein in einem ausschließlichen Sinne, nach welchem es nicht möglich war, ihn mit einem andern Jakobus zu verwechseln. Daß aber die kirchliche Tradition ihm mit überwiegendem Zeugniß ein apostolisches Ansehen zuschrieb, ergibt sich aus der Aufnahme seines Briefes in den Kanon, obgleich dieser zu den Antilegomena gezählt wurde; ja es ist die Frage, ob er nicht im Laufe des 3. Jahrhunderts durch beirrende Angaben und Ansichten erst für eine Zeit lang zum Antilegomenon geworden.

Ausgemacht ist es zuvörderst, daß Jakobus der Aeltere, der Zebedäide, hinsichtlich der Autorschaft unsers Briefes nicht in Betracht kommen kann, da er schon früh im Jahre 44 den Märtyrertod erduldete (Apostg. 12, 1. 2), während der vorliegende Brief nach seinen innern Anzeichen einer viel späteren Zeit angehört. Ganz ohne Grund haben ihm die Unterschrift der Peschito, so wie die Unterschrift einer alten lateinischen Uebersetzung den Brief zugeeignet, und hat ihn Luther für den angeblichen Verfasser gehalten.

Die Frage über den Verfasser des vorliegenden Briefes wäre schon hiermit erledigt, wenn nicht eine alte Beirrung in der alten Tradition und in der neueren Theologie die Meinung verbreitet hätte, es müsse zwischen dem Apostel Jakobus Alphäi und den Brüdern des Herrn unterschieden werden. Es ist die alte ebionitisch-apokryphische Sage von den Brüdern des Herrn.

Folgen wir der Darstellung des Neuen Testaments für sich, so kann an der Identität des Jakobus mit dem „Bruder des Herrn" kein Zweifel sein; obwohl wir nicht sogleich begreifen, wie der Jakobus Alphäi dazu kommt, der Bruder des Herrn genannt zu werden.

Der Apostel Jakobus Alphäi geht nämlich aus den evangelischen Apostelverzeichnissen (Matth. 10, 2; Mark. 3, 16; Luk. 6, 14) geradezu in das Apostelverzeichniß der Apostelgeschichte (Kap. 1, 13) über. Hier tritt er zunächst noch als der Jakobus Alphäi auf neben dem hervorragenden Zebedäiden seines Namens, der deßwegen Jakobus schlechthin genannt wird. Sofort aber nach dem Tode dieses hervorragenden Jakobus (Apostg. 12, 2) tritt wieder ein Jakobus, der diesen Namen schlechthin trägt, hervor (Apostg. 12, 17); und es ist eine übermäßig unwahrscheinliche Annahme, daß unterdeß der Jakobus Alphäi in kurzer Zeit ganz spurlos vom Schauplatz verschwunden sein sollte, ohne in seinem Tode irgend einer Erwähnung vom Geschichtschreiber Lukas gewürdigt zu werden, und daß nun plötzlich ein nichtapostolischer Jakobus aufgetaucht sein sollte, der sogar eine hervorragende Stelle in dem Kreise der Apostel eingenommen hätte. Wir müssen also darauf bestehen, wenn nach dem Tode des Zebedäiden Jakobus, der Jakobus ohne Weiteres hieß, wieder sofort ein Jakobus ohne nähere Bezeichnung auftritt, so kann dies nur der Alphäide sein. Und so geht er durch die Apostelgeschichte fort, immer derselbe und stets in der gleichen Stellung eines Mittlers zwischen dem neuen christlichen Glauben und dem historischen Nationalgefühl seines Volks (Kap. 15, 13 u. Kap. 21, 18). Wenn nun aber die letzte Begegnung des Apostels Paulus mit diesem Jakobus der Apostelgeschichte, welcher Jakobus ohne Zusatz genannt wird, ungefähr in das Jahr 59—60 fällt, so ist zu beachten, daß die Erwähnung des Jakobus, als des Bruders des Herrn, Seitens des Paulus im Galaterbriefe (Gal. 1, 19; Kap. 2, 9) schon einige Jahre früher stattfand (um das Jahr 56 und 57), ebenso wieder die Nennung, der Bruder des Herrn, schlechthin oder auch des Jakobus schlechthin im ersten Korintherbriefe (1 Kor. 9, 5; Kap. 15, 7 — um das Jahr 58). Hierbei ist zu beachten, daß Paulus denselben Jakobus, den er im zweiten Kapitel des Briefes an die Galater als eine der Säulen unter den Aposteln bezeichnet hat, im ersten Kapitel als den Bruder des Herrn mit den andern Aposteln in Verbindung setzt.

Zuvörderst also müssen wir die Voraussetzung festhalten, daß der Jakobus Alphäi identisch ist mit dem Bruder des Herrn. Es fragt sich nun, wie verhält sich zu dieser Annahme die älteste kirchliche Tradition? Diese älteste Tradition ist vertreten durch Hegesippus und Clemens von Alexandrien. Hegesippus berichtete nach Eusebius II, 23: „Die Leitung der Kirche übernahm gemeinschaftlich mit den Aposteln Jakobus, der Bruder des Herrn, welcher seit der Zeit Christi bis auf unser Zeitalter der Gerechte zugenannt worden ist. Denn Viele freilich wurden mit demselben Namen Jakobus benannt. Dieser aber war heilig von Mutterleibe an." Nun folgt die Erklärung seiner Heiligkeit, das Charakterbild eines frommen Nasiräers und treuen christlichen Märtyrers. Er übernahm die Leitung der Kirche mit den Aposteln, d. h. er wurde nicht ausschließlicher Bischof, sondern den Aposteln als solchen war die Mitwirkung vorbehalten. Als Bischof in dem apostolischen Sinne, wonach der einzelne Aufseher der Gemeinde durch das gesammte Apostolat der Kirche bedingt ist, wird er von den Aposteln unterschieden, obschon er Apostel zugleich ist[1]), so wie Petrus als Sprecher von den Aposteln unterschieden wird, obschon er zu ihnen gehört, Apostg. 5, 29 (ὁ Πέτρος καὶ οἱ ἀπόστολοι). Wollte man aber hier den Buchstaben pressen im Sinne der Unterscheidung zwischen dem Alphäiden und dem Bruder des Herrn, so spricht sich Hegesippus an einer andern Stelle (Euseb. IV, 22) auch über die Abkunft des Jakobus zu Gunsten der Identität aus. Er sagt, es sei dem Jakobus dem Gerechten Simeon, der Sohn des Kleophas, als

1) Huther meint (S. 4, Note 3), die hervorragende Stellung des Jakobus in Jerusalem könne nicht auf dem Apostolat beruhen, „da dieser vielmehr auf eine missionirende Thätigkeit, als auf eine bischöfliche Leitung einer Gemeinde hinwies." Wo sollte sich aber der eigentlichste Judenapostel aufhalten, wenn nicht in Jerusalem? Wenn der Herr befohlen hatte: gehet hin in alle Welt, so hatte er doch sicher das Centrum des Judenthums nicht ausgeschlossen.

Bischof gefolgt, dieser wiederum abstammend von demselben Oheim des Herrn (θεῖον αὐτοῦ auf das nächstfolgende ὁ κύριος bezogen), und es hätten ihm Alle diesen Vorzug gegeben als dem zweiten Verwandten (ἀνεψιός) des Herrn[1]). Kleophas, oder was dasselbe ist, Alphäus (vergl. Bretschneider's Lexikon) war also der Oheim des Herrn, Jakobus und Simeon (gleichbedeutend mit Simon) seine Söhne, Jakobus und Simon Brüder, Beide Alphäiden und Beide Vettern des Herrn, der Erste aber, wie sich aus dem Obigen ergibt, unter dem Namen „der Bruder des Herrn" gefeiert. Noch gewichtiger ist das Zeugniß des Clemens von Alexandrien bei Euseb. II, 1. Nach der Auferstehung überlieferte der Herr Jakobus dem Gerechten, dem Johannes und dem Petrus die Gnosis. Diese überlieferten sie den übrigen Aposteln. Darauf erklärt Clemens noch ausdrücklich: es waren aber zwei Jakobus, der eine der Gerechte, der von der Zinne hinabgestürzt wurde, der andere der Enthauptete. Hierzu kommt dann auch das Zeugniß des Origenes in seinem Commentar zum Matthäus, Kap. 17. Das Zeugniß des Evangeliums der Hebräer aber, Christus sei nach seiner Auferstehung Jakobus dem Gerechten, dem Bruder des Herrn erschienen, muß zusammengefaßt werden mit dem Zeugniß des Paulus 1 Kor. 15, 7: Christus sei dem Jakobus erschienen, darnach allen Aposteln. Dieselbe Erscheinung heißt also einmal eine Erscheinung für den Apostel Jakobus, einmal eine Erscheinung für den Bruder des Herrn.

In dem evangelischen Verzeichniß der Brüder Jesu finden sich die Namen Jakobus, Simon und Judas (Matth. 13, 55). In dem Verzeichniß der Apostel finden sich ebenfalls die Namen Jakobus, Simon und Judas, und zwar eines Jakobus, der als Jakobus Alphäi von dem Zebedäiden unterschieden ist, eines Simon, der als Zelotes oder Kananites von dem Simon Petri unterschieden ist, und eines Judas, der als Lebbäus oder Thaddäus von dem Judas Ischarioth unterschieden ist[2]). In den apostolischen Briefen finden wir nach dem Tode des älteren Jakobus den Namen eines Jakobus, der Apostel ist und doch auch Bruder des Herrn ist (Gal. 2; Gal. 1[1]), und der dabei ein Bruder des Judas ist, dem wir einen apostolischen Brief verdanken. Durch die älteste kirchliche Tradition (von Hegesippus) erfahren wir dann, daß Jakobus der Bruder des Herrn ein Bruder des Simon war, und daß Beide mit einander Söhne des Kleophas = Alphäus waren. Von Clemens aber erfahren wir sogar, daß es keinen andern namhaften Jakobus gab, als Jakobus den Aelteren und Jakobus den Gerechten, und daß dieser einer der angesehensten Apostel war (so angesehen, daß ihn Clemens sogar an die Stelle Jakobus des Aelteren irrthümlich versetzt). Was endlich den Judas anlangt, so berichtet Hegesippus ebenfalls von einem Judas, der nach dem Fleisch Bruder des Herrn genannt wurde (Euseb. III, 19, 20). Eusebius macht nach seiner unkritischen Art oder als irrender Exeget aus dem Wort: er wurde genannt ein Bruder des Herrn, er war's. Ebenso macht er aus dem Simeon Kleophas Sohn, von dessen Ende Hegesippus berichtet (Euseb. III, 32), einen Enkel des Kleophas, weil er den Ausdruck Maria Kleophas als Tochter des Kleophas verstanden hat.

Die überall durchschlagende Identität ergibt sich aber auch durch die schlagendsten Einzelzeugnisse. Maria, die Mutter des jüngeren Jakobus oder des Jakobus Alphäi, ist ebenfalls die Mutter eines Joses (Matth. 27, 56; Mark. 15, 40; V. 47; Kap. 16, 1). Daraus folgt, daß es vier Brüder des Herrn gab, welche mit vier Alphäiden gleichnamig waren: Jakobus, Simon, Judas, Joses. Ueber die zahlreichen einzelnen Verschlingungen beider Reihen aber vergleiche man das Bibelwerk Matth., 2. Aufl., S. 203[2]).

Die entgegengesetzte Ansicht, daß die Brüder des Herrn eine von den genannten Aposteln zu unterscheidende gleichnamige Linie seien, hat sich aus dem

1) Ueber die Erklärung Neander's, nach welcher der vorangehende Jakobus das Subjekt zu αὐτοῦ sein soll, vgl. m. Artikel Jakobus in Herzog's Reallexikon, S. 407, und m. apostol. Zeitalter, I, S. 194. Auch die Note bei Huther S. 5 kann an unserer Erklärung nichts ändern, zumal da sie die Nachricht des Hegesippus, Simeon, der Sohn des Klopas sei ein ἀνεψιός des Herrn gewesen, dahingestellt lassen will.

2) Huther will diesen Judas nicht für einen Sohn eines Alphäus gelten lassen, sondern für den Sohn eines Jakobus, da er Luk. 6, 16 Judas Jakobi heißt und von Lukas Apostg. 1, 13 ebenso genannt wird. Daß aber ein Judas nach dem angesehenen, allgemein bekannten Bruder so benannt werden konnte, beweist der Brief des Judas V. 1. Auch wird der Lebbäus mit Jakobus bei Matthäus zusammengestellt, und es ist nicht zu pressen, daß er nicht ausdrücklich sein Bruder genannt wird. Es handelte sich bei diesem Judas darum, ihn von dem Judas Ischarioth so stark als möglich zu unterscheiden (s. Joh. 14, 22); dies geschah durch die Benennung desselben nach dem allbekannten Bruder.

1) Die von Stier und Wieseler beabsichtigte Unterscheidung zwischen dem Jakobus Galat. 1 und Galat. 2 erscheint so gezwungen, daß sie keiner Widerlegung bedarf.

2) Daß Huther in dieser Darlegung der merkwürdigen Verschlingungen der betreffenden Namen (S. 4) Uebertreibung finden will, unterstützt er lediglich durch die Behauptung, es sei ein Irrthum, daß Jakobus der Gerechte auch ein Jakobus Alphäi gewesen. Dies aber ergibt sich eben aus der Aussage des Hegesippus bei Euseb. IV, 22. Daß das δεύτερον auf das nächststehende ἀνεψιόν geht, ist augenscheinlich, und so unterstützt es die Erklärung: wiederum wurde der von seinem (des Herrn Oheim) Abstammende, Simon, der Sohn des Kleophas zum Bischof bestellt.

judenchristlichen Bewußtsein heraus in verschiedenen Stadien gebildet; nach dem eigentlichen Fixirungspunkte aber kann sie als eine Ansicht von ebionitisch-apokryphischem Ursprung bezeichnet werden. Das erste Stadium ist die neutestamentliche Betonung der Alphäiden als der Brüder des Herrn. Die betreffenden Judenapostel, vor Allem Jakobus, wurden von den Judenchristen besonders hervorgehoben; namentlich im Gegensatz gegen die Autorität des Paulus. Paulus läßt diese Betonung nach ihrem historischen Werthe gelten, er erkennt eine Klimax des Ansehens an, wonach zuerst die Apostel überhaupt kommen, dann die apostolischen Brüder des Herrn, dann der apostolische Petrus (1 Kor. 9, 5). Wie wenig er aber diesem historischen Ansehn eine apostolische Priorität zuerkennt, ergibt sich besonders aus seinen Aeußerungen Gal. 2. Die Fortdauer und Zunahme dieser judenchristlichen Betonungen ergibt sich dann besonders aus den Berichten des Hegesippus. Er besteht aber noch auf der Identität der Brüder des Herrn mit den Alphäiden, er bezeichnet noch ihre Brüderschaft als ursprüngliche Vetterschaft, er hält noch fest an der Coordination der Apostel. — Das Alles wurde anders mit der vollen Entwicklung des Ebionitismus. Die ersten ebionitischen Fanatiker, welche ein entschiedenes Schisma herbeiführten, denunzirten den alten Bischof Symon, ohne Zweifel, weil er ihrer Häresie widerstand, als einen Abkömmling Davids, also als einen Verwandten Jesu, nachdem ohne Zweifel eine maßlose Verehrung in maßlosen Haß umgeschlagen war (Euseb. III, 32). Die späteren Ebioniten aber rückten (nach den Clementinen) den Jakobus als den Bruder des Herrn selbst über den Petrus hoch empor. Da nun aber Petrus unverkennbar der Angesehenste des gesammten Apostel-Collegiums gewesen war, so mußte sich jetzt von selber eine Unterscheidung der Brüder des Herrn von den gleichnamigen Aposteln bilden. Dazu kam bei den gewöhnlichen Ebioniten das natürliche Interesse, daß damit zugleich die Vorstellung erleichtert wurde, Jesus sei der natürliche Sohn Josephs und Maria habe überhaupt eine Reihe von Kindern geboren. — Durch diese gefälschte apokryphische Tradition hat sich dann der unkritische, Alles zusammenraffende und daher vielfach mit sich selber uneinige oder in sich selber unsichere Eusebius imponiren und beirren lassen. Wie er aus einem Mißverständniß des Papias in theologischem Interesse gegen die Apokalypse das Nebelbild eines Presbyters Johannes gemacht hat (m. Gesch. des apostolischen Zeitalters I, S. 215), aus dem Judas Lebbäus Thaddäus einen von den siebenzig Jüngern (I, 12, 13), so hat er auch Jakobus, den Bruder des Herrn, zu einem der siebenzig Jünger gemacht, also von dem Apostel Jakobus unterschieden (I, 12); obwohl er sich dabei freilich überall hinter die Sage zurückzieht.

Damit war der Grund gelegt zu den Schwankungen der späteren Väter über den Bruder des Herrn; von denen Gregor von Nyssa und Chrysostomus die Unterscheidung begünstigen, Epiphanius und Augustin die Identität, während Hieronymus schwankt (s. den Art. Jakobus bei Herzog, S. 408). Da diese Väter alle von Eusebius abhängig sind, so haben sie gegenüber der Urtradition in dieser Sache gar kein selbstständiges Gewicht.

In der neueren und neuesten Zeit hat sich die größere Anzahl der Theologen von Luther an (der Verfasser unsers Briefes sei „irgend ein guter, frommer Mann" gewesen) für die Unterscheidung ausgesprochen; doch steht dieser Linie eine große Anzahl angesehener Theologen gegenüber (s. Winer, den Art. Jakobus; Wiesinger, der Brief Jakobus, Einleit., S. 4 u. A.).

Es kann sich jedoch nur fragen, wie sich die Argumente für die eine und für die andere Ansicht einander gegenüberstellen. Freilich ist vorab die Frage zu erledigen, wie es möglich war, daß die Alphäiden, Söhne des Alphäus und einer von der Mutter Jesu unterschiedenen Maria, Brüder des Herrn sein oder werden konnten. Nach Hegesippus (Euseb. III, 11) war Alphäus oder Klopas der Vater des Symeon, des zweiten Bischofs von Jerusalem, ein Bruder des Joseph, daher Simeon von Haus aus ein Vetter Jesu. Die Frau dieses Alphäus aber, Maria, wird gewöhnlich irriger Weise für eine Schwester der Mutter Jesu, Maria gehalten. Wieseler hat nämlich in den Studien und Kritiken (1840, 3, S. 648) nachgewiesen, daß die Stelle Joh. 19, 25 zu lesen sei: es standen aber bei dem Kreuze seine Mutter und die Schwester seiner Mutter (Salome; nach der Weise des Johannes, persönliche Verhältnisse nur anzudeuten, nicht mit Namen genannt), — Maria, die Gattin des Kleophas und Maria Magdalena. So waren also die Alphäiden höchstens Vettern des Herrn im legalen Sinne durch ihren Vater Alphäus und durch den Pflegevater Joseph, und die Zebedäiden waren jedenfalls seine Vettern im eigentlicheren Sinne als Söhne der Salome, der Schwester der Mutter Jesu. Daher kann auch die Hinweisung auf den weiteren Gebrauch des Namens „Bruder" zur Bezeichnung des Verwandten oder des Vetters (ἀνεψιός) hier unmöglich ausreichen, um die constante Bezeichnung des Jakobus als des Bruders des Herrn zu erklären. „An dieser Stelle aber tritt die einfachste, durch die Sitte der Israe-

liten überall (s. Joh. 19, 26. 27) unterstützte Hypothese ein. Kleophas war gestorben, Joseph, der Pflegevater, war sein Bruder (nach Hegesippus Euseb. 11, 3); er wurde nun auch der Pflegevater der Söhne seines Bruders Kleophas, und seitdem bildeten die Familie des Joseph und die Familie des Alphäus-Kleophas, die andere Maria also und ihre Söhne, Jakobus und Joses, Simon und Judas, nebst mehreren Töchtern ein einziges Hauswesen (Matth. 13, 55; Mark. 6, 3). Nachdem nun auch Joseph gestorben war, traten die ältesten Brüder Jesu, welche höchst wahrscheinlich älter waren, als Jesus, besonders Jakobus, allmählich mit an die Spitze dieses Hauswesens, und eben daraus erklärt sich dann, daß diese Brüder mitunter auch später noch eine etwas bevormundende Stellung zu dem jüngeren Jesus, dem Herrn, einzunehmen suchten (Mark. 3, 31; Joh. 7, 3; — s. m. Artikel Jakobus in Herzog's Lexikon). — So waren also die Alphäiden nach jüdischen Rechtsverhältnissen die Brüder des Herrn[1]). Schneckenburger hat sich nach der irrigen Voraussetzung, die Maria Kleophas sei die Schwester der Mutter Jesu gewesen, die Sache so gedacht: nach dem frühen Tode des Joseph sei die Mutter des Herrn in das Haus ihrer Schwester, der Frau des Alphäus, gezogen.

Wir wollen nun mit Beziehung auf den mehrerwähnten Artikel Jakobus in Herzog's Real-Encyklopädie über die Gründe und Gegengründe der Unterscheidung zwischen dem Jakobus Alphäi und dem Bruder des Herrn nur kurz berichten. 1) Jakobus Alphäi konnte, da er nur Vetter Jesu war, nicht Bruder des Herrn genannt werden. Diese Schwierigkeit ist mit dem Vorstehenden erledigt. 2) In der ältesten kirchlichen Tradition wird Jakobus, der Bruder des Herrn, als Nichtapostel angeführt. Wir haben gesehen, daß die älteste Tradition ganz das Entgegengesetzte aussagt. 3) In der Ueberschrift zu dem Briefe des Jakobus nennt sich der Verfasser nur Knecht Christi. Paulus aber nennt sich in dem Briefe an die Philipper auch so, Johannes nennt sich in den zwei kleineren Briefen Presbyter, und Jakobus hatte Gründe der Demuth, der Weisheit und des Glaubens, sich Knecht Christi zu nennen, besonders da er den Mißbrauch des Namens „Bruder des Herrn" wohl bemerken konnte. 4) Die Brüder des Herrn heißt es bei Johannes (Kap. 7, 5), glaubten nicht an ihn, zu einer Zeit, da Jakobus Alphäi schon unter die Apostel aufgenommen war. Johannes meint aber ohne Zweifel denselben Unglauben oder Mangel an hingebendem Glaubensgehorsam[1]), nach welchem auch einmal seine Mutter nicht an ihn glaubte nach Mark. 3, 31, der Petrus nach Matth. 16, 23 und der Thomas nach Joh. 20, 25. — 5) Apostg. 1, 13. 14 werden außer den Aposteln noch Brüder Jesu angeführt. Darunter könnten nun zunächst Joses und seine Schwestern gemeint sein; wie aber die Maria, die doch auch zu den Weibern gehörte, noch neben den Weibern besonders hervorgehoben wird als die Mutter Jesu, so konnten auch die apostolischen Brüder Jesu selbst noch besonders neben den Aposteln hervorgehoben werden als seine Brüder. 6) 1 Kor. 9, 5 werden die Brüder des Herrn neben den Aposteln genannt. Allerdings, aber auch Petrus wird noch besonders hervorgehoben nach der Klimax: a. Apostel insgemein, b. die Brüder des Herrn als angesehene Apostel für die den Paulus befeindenden Judenchristen, c. Petrus als der angesehenste Apostel.

Gegengründe: 1) Es ist schwerlich denkbar, daß Lukas (Apostg. 12, 2) den Jakobus Alphäi ganz ohne Erwähnung vom Schauplatz sollte verschwinden lassen und einen neuen, bisher nichtapostolischen Jakobus sofort (Apostg. 12, 17) in den apostolischen Kreis sollte eintreten lassen mit ganz hervorragendem Ansehn, ohne diese Thatsache irgendwie zu erklären. 2) Es ist rein undenkbar nach dem Gewicht, das die Apostel auf eine beglaubigte apostolische Berufung legen (Apostg. 1, 21 ff.), daß sie sich dazu sollten verstanden haben, einen später gläubig gewordenen Nichtapostel, Jakobus, wenn er auch immer ein Bruder des Herrn war, als einen Mann von apostolischem Beruf anzuerkennen; besonders aber, daß Paulus, der seine Apostolizität so nachdrücklich gegen die judaisirenden Christen vertheidigen mußte, einem Nichtapostel sogar eine hervorragende Stellung unter den Aposteln (nach Gal. 2) sollte zuerkannt haben. 3) Es ist noch entschiedener undenkbar, daß eine ganze Dreizahl von wirklichen Apostelnamen durch eine Dreizahl

1) Wenn Huther S. 7 bemerkt, dieser Annahme fehle jeder sichere Grund, so weiß er dafür nur zu sagen, die Tradition wisse nichts von dem frühen Tode des Klopas und der Adoption seiner Kinder durch Joseph. Die Geschichte weiß, daß die Alphäiden mit der Mutter Jesu ein Hauswesen bildeten und darin maßgebend hervortraten. Huther will es wahrscheinlicher finden (S. 8), Maria habe mit den Brüdern Jesu in der Geschichte nach Mark. 3, 21. 31 geglaubt, Jesus sei von Sinnen, als daß sie mit ihnen einen Vorwand gebraucht habe, um ihn aus der vermeintlichen höchsten Gefahr zu retten. Maria habe dem Gerüchte geglaubt, Jesus sei wahnsinnig!! Wir setzen hier einmal zwei Ausrufungszeichen dem Einen von Huther gegenüber, wovon er in der Weise von Meyer eine Wirkung zu erwarten scheint, und erinnern übrigens an die bekannte Rettung Luther's auf die Wartburg.

1) „Durchaus willkürlich", sagt Huther, obschon man sich aus den analogen Fällen im Verhalten der Maria, des Petrus, der Zebedäiden, des Thomas die Sache wohl klar machen könnte.

gleichnamiger Nichtapostel, welche zu einem apostolischen Ansehn gelangt sein sollen, spurlos wäre ausgelöscht worden: Jakobus, Simon, Judas. 4) Ebenso entschieden undenkbar ist diese dreifache Doppelgängerei von drei Namen gleicher Würden, gleicher Abkunft und verwandtschaftlicher Beziehung, gleicher Verbrüderung. Also a. ein Jakobus, ein Simon, ein Judas waren Apostel. Ein Jakobus, ein Simon, ein Judas gelangten neben ihnen, ja an ihrer Statt zu apostolischem Ansehn. b. Der Apostel Jakobus war Sohn eines Alphäus, der Nichtapostel Jakobus und seine Brüder waren ebenfalls Söhne eines Alphäus. c. Ebenso waren der Apostel Jakobus und der Joses Brüder als Söhne der Maria Alphäi. Die Nichtapostel Jakobus, Simon, Judas und Joses waren aber als Söhne des Alphäus auch wohl Söhne derselben Maria. — 5) In der Stelle 1 Kor. 15, 7 wird die Erscheinung Christi für den Jakobus unterschieden von der Erscheinung für alle Apostel, womit angedeutet ist, daß er als ein einzelner Apostel vorab gemeint ist. 6) Die Stelle Gal. 1, 19: einen andern von den Aposteln sah ich nicht, außer den Jakobus, den Bruder des Herrn, kann nur durch Künstelei so gedeutet werden, daß Jakobus nicht zu den Aposteln gezählt werde, wie dies allerdings Heß und Neander gethan haben, Jeder aber auf andere Weise. Dazu kommt dann 7) vollends die gleichberechtigte Stellung desselben Jakobus neben Petrus und Johannes Galat. 2, welche Paulus nicht im mindesten beanstandet, obschon es seine Losung war, Niemand zu kennen nach dem Fleisch. Dazu kommt ferner 8) die oben angeführte älteste kirchliche Tradition mit ihrem entscheidenden Zeugniß. 9) Die Nachweisbarkeit des trüben ebionitisch-apokryphischen Ursprungs der Sage von den Brüdern des Herrn, zusammengenommen mit der Unsicherheit des Eusebius und der falschen Sicherheit der Väter, die sich auf ihn stützen. 10) Die Uebereinstimmung der charakteristischen Züge der Brüder des Herrn nach den Evangelien mit den Charakterzügen der gleichnamigen Apostel in Bezug auf die Vorsicht eines Jakobus (Mark. 3; Apostg. 15; Kap. 21, 18; der Brief Jakobi), auf die feurige Lebendigkeit eines Judas Lebbäus, Thaddäus (Joh. 7, 3; Joh. 14, 22; der Brief des Judas), an welcher auch der Simon Zelotes, der Eiferer, in seinen früheren Jahren besonderen Antheil haben mochte. Vergl. m. Leben Jesu II, S. 148; m. apostol. Zeitalter I, S. 364. Wir haben uns mehrfach entschieden für die Identität des Jakobus und der Brüder des Herrn ausgesprochen (Leben Jesu; apostol. Zeitalter, der Art. Jakobus in Herzog's Encyklopädie; Bibelwerk, Matth.); hier aber war die Wiederholung des Prozesses in kurzer Fassung nicht zu umgehen; auch thut es Noth, mit aller Anstrengung auf die Beseitigung des grundlosen und grundwidrigen und beirrenden Apocryphon falscher Gelehrsamkeit aus der Theologie hinzuwirken.

Nach dem Gesagten können wir das Lebensbild des Jakobus in der Kürze zeichnen. Unter den Brüdern Jesu, die ihn nach seinem ersten Auftreten zu Kana in Galiläa nach Kapernaum begleiteten, muß nach dem Obigen auch Jakobus gewesen sein. Der Evangelist unterscheidet als Begleiter Jesu seine Mutter, seine Brüder und seine Jünger. Wir haben gesehen, daß das Fortbestehen der zwei Kategorieen seine Brüder und seine Jünger auch in der späteren Zeit seinen guten Sinn hatte, da beide Linien sich nicht völlig deckten, d. h. da Joses und die Schwestern niemals zum Apostelkreise gehörten. Wenn wir aber auch annehmen, daß die Alphäiden jetzt noch nicht Jünger waren, so spricht sich doch ihre Glaubensgeneigtheit darin aus, daß sie sich der Begleitung Jesu anschlossen[1]). Bald darauf, nach der ersten Festreise trat Jesus in Nazareth auf (Luk. 4, 22; Matth. 13, 55), und bei dieser Gelegenheit werden uns seine Brüder genannt: Jakobus, Joses, Simon, Judas. Matthäus hat das betreffende Ereigniß in eine spätere Zeit verlegt nach seiner Sachordnung, und weil er es wahrscheinlich mit einem späteren Auftreten Jesu in Nazareth verknüpfte. Schon jetzt scheinen nur noch die Schwestern, wahrscheinlich als Verheirathete, in Nazareth zu wohnen (Matth. 13, 56; Mark. 6, 3). Wiederum etwas später fand die erste Aussendung der zwölf Jünger-Apostel statt, und unter diesen finden wir den Namen: Jakobus Alphäi, sowie den Namen seiner Brüder Lebbäus Thaddäus oder Judas, und Simon Zelotes oder Kananites. Mit dem Zunamen des Alphäus (Sohn) aber wird unser Jakobus von dem Jakobus Zebedäi unterschieden. Die Aussonderung der Apostel hatte einige Zeit vor dem Besuch des Purimfestes im zweiten Amtsjahre Jesu stattgefunden. Auf jenem Feste hatte sich Jesus durch eine Sabbathheilung den Haß und die Verfolgung der jüdischen Hierarchie zugezogen; daher kam er auch bald darauf in Galiläa in das äußerste Gedränge, so daß seine Mutter und seine Brüder (Mark. 3, 21—35) meinen, ihn von seinem kühnen Vorgehen gegen die Feinde zurückhalten und durch eine List aus ihrer Hand erretten zu müssen. Es hat ebenso wenig Schwierigkeit, anzunehmen, daß Jakobus Alphäi der Theilnehmer an dieser Uebereilung gewesen,

1) Nach Huther gingen sie von Kana mit nach Kapernaum, nicht wegen einer Glaubensgeneigtheit, sondern wegen ihrer Zugehörigkeit zu der Mutter. Er scheint sich dieselben als kleine Kinder zu denken, was sie nach Mark. 3 sicher nicht gewesen sind.

als es Schwierigkeit hat, sich in die Uebereilung der Zebedäiden (Luk. 9, 54), des Petrus (Matth. 16, 22) und in den Unglauben des Thomas zu finden. Ja wir dürfen sogar vermuthen, daß Jakobus der Hauptveranlasser war, da sich in der Thatsache eine sündhafte Vorsicht ausspricht, deren reineres, vergeistigtes Bild wir in dem späteren Verhalten desselben wiederfinden (vgl. Act. 15 und Kap. 21). Eben darum ist auch zu vermuthen, daß bei der im Herbst des gleichen Jahres vor dem Laubhüttenfest stattfindenden abermaligen Uebereilung der Brüder Jesu in entgegengesetzter Richtung nach Joh. 7, 3. 4, nicht Jakobus in den Vordergrund trat, sondern seine Brüder, vor Allem der Judas, da er in beschwichtigter Weise später noch einmal auf den gleichen Gedanken der Anspornung Jesu, er solle sich der Welt offenbaren, zurückkam (Kap. 14, 22); obwohl zu beachten ist, daß Jesus den Muth der Jünger kurz vorher auf dem Berge der Verklärung und am Fuße desselben wieder mächtig gehoben hatte. Wie lebhaft die Familie des Alphäus mit den Zebedäiden (S. Matth. 20, 20) wetteiferte in der Theilnahme für den Herrn bei seinem Ausgang in Jerusalem, sehen wir daraus, daß Maria, die Mutter Jakobus des Jüngeren und des Joses mit unter den zuschauenden Weibern bei der Kreuzigung war. Ja sie war es allein, welche sich noch am Abend der Beerdigung Jesu mit der Maria Magdalena seinem Grabe gegenübersetzte (Matth. 27, 61); ebenso ist sie mit Maria Magdalena unter den ersten Frauen, welche am Ostermorgen zum Grabe Jesu hineilen (Matth. 28, 1). Unterdeß ist Jakobus in der Stille zu einem der angesehensten Apostel herangereift. Nach dem Martyrtode des älteren Jakobus, der schon in einem näheren Verhältniß zu der Leitung der Gemeinde in Jerusalem scheint gestanden zu haben, weil Herodes Agrippa zuerst Hand an ihn legte, scheint Jakobus der Jüngere nach einer stillschweigenden Voraussetzung in seine Stelle einzurücken; Petrus nämlich gibt denen, welchen er sich nach seiner Errettung aus dem Gefängniß wiederum zeigt, den Auftrag: saget es dem Jakobus und den Brüdern. Auf dem Apostel-Convent zu Jerusalem Act. 15 ist Jakobus unter den angesehensten Sprechern; und hier sehen wir es klar, wie er es als seine Aufgabe ansieht, zwischen der Glaubensfreiheit der Heidenchristen und der nationalen Sitte der Judenchristen zu vermitteln. Er steht ganz auf dem Glaubensgrunde des Petrus und Paulus; was er vorschlägt zur Beruhigung der Judenchristen ist kein religiöses, sondern ein ethisches Dogma; eine Maßregel missionarischer Weisheit, daher auch gebilligt von allen Aposteln. Daß er nicht judaisirte, wie er denn als Apostel nicht judaisiren konnte, zeigt die entschiedne Stellung, die er den judaisirenden Anforderungen gegenüber einnahm und die ihm auch Paulus vollständig zuerkannte nach Galat. 2. Dagegen ging er auch in der vorsichtsvollen Berücksichtigung der Juden, die er gerne noch in ihrer nationalen Gesammtheit für den Christenglauben retten wollte, bis an die äußerste Gränze, wie wir dies ersehen aus dem Rath, den er mit seiner Umgebung dem Apostel Paulus bei seinem letzten Besuch in Jerusalem ertheilte (Act. 21). Paulus soll durch die Vollziehung eines Nasiräatsgelübdes im Tempel zu Jerusalem den Juden beweisen, daß er die Sitten der Väter nicht verachte. Wir können diesen Rathschlag nicht für eine Inspiration halten; er schlug fehl, er schlug sogar in das Gegentheil der beabsichtigten Wirkung um. Aber Paulus, der auch früher schon den Jakobus hochhielt (Galat. 1 und 2), fand doch gar nichts Bedenkliches darin, jenen Rath zu befolgen, so entschieden er jeder judaisirenden Richtung widerstehen konnte, selbst wenn sich Petrus derselben schuldig machte. Wohl aber begreifen wir es bei dieser vorsichtigen Stellung des Jakobus, bei dieser Heilighaltung der nationalen Sitte seines Volks, daß die Judaisten seinen Namen vielfach mißbrauchen konnten nach Galat. 2, 4 und 12 und ähnlichen Anzeichen. So ist Jakobus vor Allem Apostel, ein den übrigen Aposteln ebenbürtiger Zeuge Christi; „das Christenthum ist ihm die Erfüllung des Alten Testaments, neues, absolutes, ewiges Religionsprinzip, und insofern steht er mit Paulus und Johannes ganz auf Einer Stufe. Er ist demnächst aber auch der Judenapostel vorzugsweise; d. h. er faßt das Christenthum auf in seinem innigen Anschluß an das Alte Testament als das neue vollkommne Gesetz des innern Lebens, der Freiheit, weil er andererseits auch das Judenthum als werdendes Christenthum begreift, und sich eines besonderen Berufes für sein Volk bewußt ist. Was die begriffliche Form des Jakobus betrifft, so ist zu beachten, daß er an Judenchristen schreibt (denn es ist nun schon ausgemacht, daß unser Brief nur Einem Jakobus angehören kann), für welche die vermittelnde dialektische Form ein fremdartiges Element wäre. Die Reinheit seines griechischen Styls aber ist Manchem sogar als ein räthselhaftes Phänomen erschienen. Sie charakterisirt jedoch auch den Apostel der heiligen Sorgfalt. — Ueber das Großartige der kirchlichen Stellung des Jakobus hat sich Baumgarten (Apostg. 4, 127) ausführlich verbreitet. Indessen muß man den Satz in Anspruch nehmen: Jakobus wolle von keiner andern Freiheit wissen, als die sich in das Maß des Gesetzes hineingestaltet habe, und in diesem Sinne nenne er das Gesetz das Gesetz der Freiheit. — In dem Sinne ist das Gesetz immer ein Gesetz

der Freiheit gewesen; hier ist vielmehr von einer Freiheit die Rede, die sich als neues Lebensgesetz entfaltet und bewährt, und darum auch im Judenchristenthum die jüdische Sitte, mit dem Judenchristenthum aber die Patriarchensitte heilig hält. „Jakobus vertritt das christliche Dogma in der Form des jüdischen Ethos. Er hat das alttestamentliche Gesetz als solches aus der religiösen Sphäre herausgesetzt in die Sphäre der nationalen Sitte. Und das eben war seine Aufgabe, weil er den letzten Liebesversuch zu machen hatte, die Juden als Nation für das Christenthum zu gewinnen. Ueber diesen Versuch nun berichtet die historische Tradition." (S. Herzog's Real-Encykl., Jakobus.) Drei Berichte stimmen hinsichtlich der Eigenthümlichkeit des Jakobus ganz miteinander überein, und so auch mit seinem Charakterbilde in der Heil. Schrift. Das Evangelium der Hebräer erzählt von ihm, Jakobus habe nach dem Tode Jesu das Gelübde geleistet, seitdem er das letzte Mahl mit Christus genossen, wollte er nichts wieder essen, bis er ihn vom Tode erstanden sehe. Der Auferstandne sei ihm dann bald erschienen, und habe zu ihm gesagt, nun iß dein Brod, denn der Menschensohn ist von den Todten auferstanden." Diese Nachricht nimmt sich etwas apokryphisch aus. Sie wird jedoch nach ihrem allgemeinen Verhalt, wenn auch nicht nach ihrem Wortlaut, unterstützt durch die Nachricht des Hegesippus, Jakobus sei ein Nasiräer gewesen und durch die Thatsache, daß er auch dem Paulus die Vollziehung eines Nasiräatgelübdes empfahl nach Act. 21. Eine Glaubensschwankung würde dieses Nasiräatsgelübde des Jakobus sicher nicht ausdrücken, wie Neander meint, eher eine allzukühne Form seiner Glaubenszuversicht. Im Allgemeinen stimmt übrigens der Bericht des Hebräer-Evangeliums über eine besondere Erscheinung Christi bei Jakobus mit dem Bericht des Paulus 1 Kor. 15, 7 überein. Die zweite Nachricht, welche wir dem Josephus verdanken (Antiq. XX, 9, 1), gibt uns Aufschluß über den Martyrtod des Jakobus im Allgemeinen. Er berichtet, der Hohepriester Ananus, der Sekte der Sadducäer zugethan, habe in der Zwischenzeit, da Festus Judäa verlassen hatte (im Jahr 62) und der neue Prokurator Albinus noch nicht angelangt gewesen, den Bruder Jesu, der Christus genannt werde, mit Namen Jakobus [1]), und einige Andere, die er als Widersacher des Gesetzes angeklagt, steinigen lassen, zum großen Mißfallen der Gemäßigten, die ihn deßhalb bei dem Prokurator Albinus verklagt hätten. Eusebius führt dazu noch (II, 23) das Wort des Josephus an: Alles Leid der Zerstörung Jerusalems sei den Juden widerfahren zur Rache für Jakobus den Gerechten, den Bruder Jesu, welcher genannt werde Christus. Derselbe sei nämlich, obwohl er nach Aller übereinstimmendem Urtheil der Gerechteste gewesen, nichts desto weniger von den Juden getödtet worden. Dazu kommt drittens die ausführliche Erzählung des Hegesippus über den Jakobus bei Eusebius (II, 23). Mit den Aposteln übernimmt die Leitung der Gemeinde der Bruder des Herrn, Jakobus, der von den Zeiten des Herrn an bis auf uns herab von Allen der Gerechte genannt wurde. Denn es gab Viele, die Jakobus hießen. Dieser aber war von Mutterleibe an heilig (ein Geweihter, Nasiräer). Wein und starke Getränke trank er nicht, und Fleisch (Animalisches) aß er nicht. Ein Scheermesser kam nicht auf sein Haupt, mit Oel salbte er sich nicht und nahm auch kein Bad. Ihm allein war es erlaubt, in das Heiligthum zu gehen (εἰς τὰ ἅγια). — Unrecht erklärt man diese Stelle: in das Allerheiligste. Der Ausdruck mag diese Fassung erlauben, das jüdische Gesetz erlaubt sie nicht. Der anerkannte Nasiräer durfte aber etwa mit den Priestern in den eigentlichen Tempelraum treten, (vgl. Act. 21, 26). — Denn er trug auch keine wollene, sondern linnene Kleider. Allein ging er auch in den Tempel, und man fand ihn dort oft auf den Knieen liegend und für das Volk um Vergebung betend, so daß seine Kniee harthäutig wurden, wie bei einem Kameele, weil er immer niederkniete und zu Gott betete, und um Vergebung flehte für das Volk. Wegen seiner außerordentlichen Gerechtigkeit wurde er der Gerechte und Oblias (nach Stroth עֹזֶל עַם), d. h. verdollmetscht: Schutzmauer (Säule) des Volks, und Gerechtigkeit genannt, wie es die Propheten von ihm geoffenbart (wohl nach der Meinung des jüdischen Volks). Einige aus den sieben Sekten der Hebräer befragten ihn, was die Thüre (Lehre) Jesu sei. Ihnen antwortete er, Jesus sei der Erlöser. Da sie das gehört, glaubten Einige von ihnen, daß Jesus wahrhaft der Christus sei. Die zuvor erwähnten Sekten aber glaubten weder eine Auferstehung, noch eine Zukunft des Christus (Messias), um Jedem zu vergelten nach seinem Verdienst. So Viele ihrer aber gläubig wurden, die wurden es durch den Jakobus. Immer mehrere auch von den Oberen wurden gläubig u. s. w. — Zuletzt, erzählt Hegesippus, sei eine allgemeine Spaltung im Volk entstanden. Daher hätten sie ihn am Osterfest auf die Zinne des Tempels geführt und aufgefordert, er möge nun feierlich vor allem Volk erklären, was

1) Ueber die Anzweiflung der Aechtheit der unterstrichenen Worte von Seiten des Clericus u. A., s. die Note Huther, S. 2. Die mehrfachen Zeugnisse des Eusebius treten aber hier wohl dem Texte des Josephus zur Seite.

er von Jesu halte, da er der Gerechte sei, und nach seiner Ueberzeugung reden werde. Von diesem hohen Standpunkt herab habe er dann ausgerufen: Was befragt ihr mich über den Menschensohn? Er sitzt im Himmel zur Rechten der großen Macht, und wird kommen in den Wolken des Himmels. Auf dieses Zeugniß stimmten schon Viele ein Hosianna dem Sohne Davids an, allein die Pharisäer und Schriftgelehrten riefen: Auch der Gerechte ist in Irrthum gefallen, eilten hinauf und stürzten ihn hinunter. In der Tiefe wurde er dann gesteinigt (im symbolischen Sinne war natürlich der ganze Akt eine zelotische Steinigung, und so berichtet Josephus das Ereigniß ganz richtig nach seinem Mittelpunkte), und zuletzt mit einem Walkerholz erschlagen. — Durch diese Erzählung gewinnt dann auch das obenerwähnte Wort des Josephus, welches Eusebius hier hinzufügt, die weisesten Juden hätten mit ihm die Zerstörung Jerusalems als ein Strafgericht für diese Freveltat angesehen, ihre volle Beleuchtung. Josephus scheint dunkel empfunden zu haben mit den gleichgesinnten Juden, daß Jakobus der letzte Bußprediger für das jüdische Volk als Nation gewesen sei, und daß die Ermordung dieses Wahrheitszeugen die entscheidende Verstockung des Volks als Volk gewesen sei, worauf das Gericht habe folgen müssen. Neander und Schaff haben ohne Grund in dem Bericht des Hegesippus viel Mährchenhaftes, und eine ebionitische Denkweise gefunden. Hegesippus war allerdings Judenchrist, aber sicher kein Ebionit. Man darf nicht übersehen, daß in seinem Bericht momentan sein Urtheil über den Jakobus mit dem des jüdischen Volks zusammenfließt. In allen Hauptmomenten aber hat diese Erzählung eine hohe Beglaubigung. Daß Jakobus Nasiräer gewesen sei, ist eine Mittheilung, welche auch durch die Apostelgeschichte (Kap. 21, 23 ff.) und durch die Erzählung des Evangeliums der Hebräer unterstützt wird. Der Eifer des Jakobus in der Fürbitte für das jüdische Volk spiegelt sich in Allem, was wir von ihm wissen. Von der Verehrung des jüdischen Volks gegen ihn zeugt auch Josephus. Höchst wichtig aber ist endlich die Darstellung jener öffentlichen Krise, in der es sich um die Entscheidung der jüdischen Nation für oder wider den Glauben an Christum handelte; und durch das Vorangehen ganz analoger vorspielender Krisen, besonders nach Apostg. 5, 13; Kap. 6, 7 und Kap. 22, 22, wie durch ihre innere Wahrheit wird dieses Hauptmoment der Erzählung des Hegesippus auf's entschiedenste bekräftigt. Gerade aus der Nasiräerform des Jakobus würde es sich denn auch erklären, weßhalb besonders die Essener sich nach späteren Anzeichen in Massen bekehrt, und sich nicht nur als Judenchristen, sondern auch in der Richtung des gnostischen Ebionitismus ganz vorzugsweise an die Person des Jakobus gehangen haben. Bei ihnen mußte sich die schon früher höchst einseitig gewordene Verehrung der Judenchristen für den „Bruder des Herrn" noch steigern, und von dieser Steigerung geben besonders die Clementinen Zeugniß, indem sie den Jakobus über den Petrus und den ganzen Kreis der Apostel emporrücken, und zum obersten Bischof der ganzen Christenheit machen. „Jakobus ist hier das Symbol der judaistisch-chiliastischen Ansprüche an die Herrschaft über Kirche und Welt geworden. Nach Epiphan. haeres. XXX, §. 16 gab es unter den Glorificationen des Jakobus sogar ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου, Beschreibungen seiner angeblichen Himmelfahrt. Auch Epiphanius huldigt, trotz seines Widerspruchs gegen die Ebioniten, ähnlicher Ueberschwänglichkeit (Haeres. XXIX, 4, und LXXVIII, 13). Wahrscheinlich ist es lediglich ein Mißverständniß der Worte des Hegesippus, wenn Epiphanius erzählt, Jakobus habe einmal im Jahr in's Allerheiligste gehen dürfen wie der Hohepriester, weil er Nasiräer gewesen sei und das Hohepriesterdiadem (τὸ πέταλον) getragen habe. Man muß diese Fabelei nicht mit dem Worte des Polykrates über Johannes (Eusebius V, 24) auf eine Linie setzen. Polykrates sprach ohne Zweifel dem Johannes in symbolisch-idealem Sinne das Hohepriesterdiadem zu; Epiphanius aber dem Jakobus schwerlich." (S. d. Art. Jakobus bei Herzog.) Nach einem zweideutigen Bericht des Eusebius (VII, 19) hätte die Gemeinde zu Jerusalem in ihrer Verehrung für den Jakobus bis auf seine Zeit den Lehrstuhl desselben wie ein Heiligthum bewahrt.

Durch die sagenhafte Unterscheidung zwischen Jakobus dem Gerechten und dem Apostel Jakobus wurde die Sage weiterhin veranlaßt, das Ende des Letzteren, für sich betrachtet, besonders auszuschmücken. Nach Nicephorus II, 40 soll er zuerst im südwestlichen Palästina als Glaubensbote aufgetreten sein, dann in Aegypten; zu Ostragine in Unterägypten hätte man ihn an das Martyrkreuz geschlagen. (Näheres darüber s. Natalis, Alex. Saec. I, p. 591.) Ueber die kirchlichen Sagen in Betreff der vermeintlichen zwei Jakobus vgl. Stichart, die kirchl. Legende über die heil. Apostel, Leipzig 1861, S. 79 ff. Das Todesjahr des wirklichen und Einen Jakobus wird von dem Chronikon des Eusebius in das Jahr 63 nach Chr. gesetzt. Eusebius bringt seinen Tod in sinniger Weise in Zusammenhang mit der Appellation des Paulus nach Rom (II, 23). Bis dahin hatte sich der Haß der Juden vor Allem auf Paulus geworfen, und sie hatten ihn auf alle Weise zu tödten gesucht. Durch seine Appellation nach Rom aber entging er

ihren weiteren Nachstellungen. Da aber Jakobus in Jerusalem mit ihm Gemeinschaft gepflogen hatte, so war es natürlich, daß der Haß vieler Juden sich jetzt gegen ihn, den angesehensten Vertreter des Christenthums in ihrer Mitte, kehrte. Hieraus folgt aber nicht, daß Eusebius sagen wollte, zur Zeit jener Appellation des Paulus selbst schon sei Jakobus getödtet worden. Ebenso wenig folgt aus Eusebius III, 11 daß der Tod des Jakobus unmittelbar der Zerstörung Jerusalems vorhergegangen. Die Nachricht des Josephus, Jakobus sei getödtet worden nach der Abreise des Festus und vor der Ankunft des Albinus führt ungefähr auf dieselbe Zeit, wie das Chronikon des Eusebius, denn Festus wurde im Jahr 62 abberufen.

„Jakobus repräsentirt im Apostelkreise vorzugsweise den Geist der christlichen Weisheit, Milde, Vermittelung, Union. Als apostolischer Presbyter-Bischof von Jerusalem die jüdische Nationalität und Sitte in ihrer christlichen Umwandlung und Verklärung. Als Alphäide bildet er einen Gegensatz zu dem feurigen, vorwärts treibenden Judas Lebbäus Thaddäus, als der durch stete Geisteszucht nach seinem Charisma in der Vorsicht gereifte Weise und Dulder. So war er der letzte, einnehmendste Ausdruck des Evangeliums an die jüdische Nation, und nach der Steinigung dieses Glaubensboten waren Stadt und Volk allerdings dem Gerichte völlig verfallen, wie dies nicht nur ein Eusebius erkannt, sondern selbst ein Josephus geahndet hat. Jerusalem aber verwarf das Christenthum besonders deßwegen, weil es in ihm die Union mit den Heidenchristen haßte." (Aus dem Art. Jakobus.) Ueber die Litteratur der Verhandlungen in Betreff der vermeintlichen beiden Jakobus s. Winer's Realwörterbuch, den Art. Jakobus, S. 525. Ebenso Wiesinger Commentar, S. 21 und die Einleitung von Theile.

2. Die Aechtheit des Briefes.

A. Anzeichen, welche das frühe Vorhandensein und die Geltung des Briefes voraussetzen bei Clemens Romanus Epist. 1, Cap. 10; im Pastor des Hermas, Similit. 8, 6; bei Ironaeus adv. Haeres. 4, 16 Abraham amicus dei. (Jacob. 2, 23). Tertullian, advers. Judaeos Cap. 2: Abraham amicus dei. Darüber s. Guerike Isagogik, S. 441, und Huther, S. 24

B. Zeugnisse. Die alte syrische Peschito enthält den Brief. Clemens Alex. kannte den Brief nach Eusebius Hist. eccles. VI, 14. Auch spielt er Stromat. VI auf Jakob. 2, 8 an. — Origenes erwähnt den Brief des Jakobus in Tom. 19 zu Joh., und nennt ihn öfter divina Jacobi Apostoli epistola homil. 13 in Genes. u. s. w. — Dionysius von Alex. beruft sich mehrfach auf ihn; Didymus von Alexandrien commentirt ihn. — Cyrill von Jerusalem und Hieronym. Catal. 3 hielt ihn für ächt (Guerike, S. 442).

C. Aeltere Zweifel an der Aechtheit. Diese mußten sich natürlich bilden mit der durch die judenchristlichen Apokryphen veranlaßten Unterscheidung zwischen Jakobus Alphäi und Jakobus dem Bruder des Herrn. Freilich, daß kein Zeugniß des Hegesippus für den Brief bei Eusebius II, 23 beigebracht ist, kann nicht auffallend sein (wie Kern gemeint hat), da er hier nur citirt wird als Berichterstatter über das Leben und Martyrthum des Jakobus. Eusebius aber findet sich veranlaßt, den Brief selbst zu erwähnen, um dabei zu bemerken, er werde für unächt gehalten, da nur Wenige der Alten Seiner Erwähnung gethan, wie dies auch von dem Briefe des Judas gelte; doch würden diese Briefe in den meisten Kirchen gelesen. Offenbar ist der angeführte Grund für die Beanstandung der Aechtheit nicht erheblich. Origenes hat zuerst vielleicht leise einen vorhandenen Zweifel andeuten wollen; doch ist dies zweifelhaft (s. Guerike 443, Note 4). Daß Eusebius nun den Brief unter die Antilegomena setzte, beweist nur, daß er in seiner Zeit nicht durchweg für ächt galt; er selber scheint an ähnlichen Bedenken sich wesentlich betheiligt zu haben in Folge von Schwankungen in seiner historischen Ansicht über die Person. Die von Hieronymus noch angeführten Zweifel sind nur noch historisches Referat; der angebliche Widerspruch des Theodor von Mopsvestia liegt nicht urkundlich vor, würde aber auch nur die Bedeutung einer kritischen Ansicht in späterer Zeit haben.

D. Zweifel in der Reformationszeit. Luther in der Vorrede zum Briefe Jakobi vom Jahre 1522: „Diese Epistel St. Jakobi, wiewohl sie von den Alten verworfen ist (was falsch ist), lobe ich und halte sie doch für gut, darum daß sie gar keine Menschenlehre setzet, und Gottes Gesetz (was unrichtig ist) hart treibet. Aber daß ich meine Meinung darauf stelle, doch ohne Jedermanns Nachtheil, achte ich sie für keine Apostels Schrift, und das ist meine Ursach. Auf's Erste, daß sie stracks wider St. Paulum und alle andere Schrift den Werken die Gerechtigkeit gibt (Ein Mißverständniß; und wenn's wirklich so wäre, wie konnte er sie loben, und doch für gut halten?). „Schließlich dünkte ihm, der Verfasser sei irgend ein gut fromm Mann gewesen." Ja „irgend ein gut fromm Mann", der die Judenchristen seiner vor dem Judenaufruhr zu warnen wußte, als Luther die Evangelischen vor dem Bauernaufruhr warnte. Steigerung des Urtheils in der Vorrede zur Ausgabe des N. T. von 1524: Darum ist St. Jakobus Epistel eine rechte

ströherne Epistel gegen sie (die paulinischen und die andern neutestamentlichen Briefe). Denn sie doch keine evangelische Art an ihr hat. Auffallend genug ist es, daß Luther dabei auch gemeint hat, der Brief werde dem schon früh gestorbenen Jakobus Zebedäi zugeschrieben. Aehnliche Verwerfungsurtheile über den Brief in den Tischreden beweisen, daß Luther diese Ansicht auch später beibehalten hat, obschon in den späteren Ausgaben des N. T. die betreffenden Stellen wegfielen (s. Huther S. 25). Der Ansicht Luther's schlossen sich an die Magdeburger Centuriatoren, Hunnius, Althamer u. A.; von den Reformirten Wetstein. Es ist bekannt, daß Luther's Anschauung auch der Apokalypse und andern biblischen Büchern nicht gerecht werden konnte; hier war es die begeisterte Betonung der Rechtfertigungslehre, wozu er berufen war, verbunden mit dem Mißverständniß der eigentlichen Tendenz des Briefes, und mit dem ersten Hochgefühl evangelischer Geistesfreiheit der exegetischen Tradition gegenüber, was ihn so befangen urtheilen ließ. Befremdender ist, wenn der gleiche Ton neuerdings in vermeintlich ächt lutherischem Eifer wieder angeschlagen wird. In der Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche, I Bd. 1 Heft, 1859, S. 152 berichtet von Oettingen in seiner Rezension über Huther's Commentar zum Briefe des Jakobus und zwar mit Beziehung auf das oben erwähnte Urtheil Luther's: Dieses Urtheil Luther's ist nun neuerdings nicht blos von der Tübinger Schule für ihre Tendenzen utiliter acceptirt worden, sondern auch von angeblichen Gnesio-Lutheranern wiederholt worden, wie z. B. die voreilige Aeußerung Ströbel's (in einer Rezension des Wiesinger'schen Commentars in der Zeitschrift für die luth. Theologie von Guerike und Rudelbach, 1857, II, S. 356) beweist: „Man fasse nun den Jakobusbrief wie man wolle, immer widerstreitet er der gesammten Heiligen Schrift." Mit großem Recht läßt v. Oettingen seine Mißbilligung auf dieses Urtheil Namens der Biblia Stroebeliana folgen (s. auf Huther, S. 28). In der katholischen Kirche wurden Zweifel geäußert von Erasmus und Cajetanus.

E. Moderne Zweifel. Vorläufer: Faber, Bolten, Bertholdt: Jakobus hat aramäisch geschrieben. Die griechische Uebersetzung sei von einem Andern. De Wette, Einleitung zum N. T. Man sehe nicht ein, weßhalb Jakobus einen Brief an alle Judenchristen in der Welt geschrieben. Der Inhalt des Briefes sei schwankend. Er enthalte nichts Persönliches. Der verfehlte Widerspruch gegen Paulus sei unwürdig. Kap. 2, 25 scheine auf Hebr. 11, 31 Rücksicht zu nehmen, also einen späteren Verfasser zu verrathen. Wie Jakobus ein so gutes Griechisch habe schreiben können? Wogegen Guerike, Beiträge, S. 160 ff. — Schleiermacher, Einleitung in's N. T., herausgegeben von Wolde. Er findet das Urtheil Luther's bestätigt, findet die Schreibart theils geziert, theils unbeholfen, und hinsichtlich des Inhalts sei Vieles Wortschwall. — Kern: Der Charakter und Ursprung des Briefes Jakobi, Tübinger Zeitschrift 1835, II. Weßhalb Hegesippus den Brief nicht erwähnt habe? — Baur: „Paulus", S. 677, „das Christenthum der 3 ersten Jahrhunderte, S. 96". Auf Grund der bekannten Ebioniten-Hypothese, und der Voraussetzung, daß der Brief eine Gerechtigkeit aus den Werken lehre, gegen Paulus. Schwegler im Gefolge Baur's: Das nachapostol. Zeitalter, Bd. 1, S. 413 ff. Gründe für die angebliche Unächtheit: 1) der Mangel an Individualität; 2) die Unbekanntschaft des christlichen Alterthums mit demselben und seine spätere Anerkennung als kanonische Schrift; 3) die darin hervortretende milde Form des Ebionitismus; 4) die darin vorausgesetzten inneren Gemeindeverhältnisse; 5) die Bekanntschaft desselben mit paulinischen Briefen, dem Hebräerbrief und dem Hebräer-Evangelium. Neu ist hier besonders der Ebionitismus, aber auch vollkommen haltlos. Schon der vorgesetzte Name des Jakobus, die Adresse an die 12 Stämme, der Ausdruck Synagoge, statt Kirche, sollen den Ebionitismus des Briefes beweisen; unter den Reichen πλούσιοι sollen die Heidenchristen zu verstehen sein. Dann aber müßte man nach Kap. 2, 2 gerade die Gemeinden, an welche der Verfasser schreibt, für nicht ebionitisch halten. Auch soll der Brief trotz der starken Worte gegen die Reichen (= Heidenchristen) irenisch sein, und zwischen Judenchristen und Heidenchristen vermitteln wollen. Weitere Gegenbemerkungen s. bei Huther, S. 301 und Reuß §. 146, Anmerkung. Bei Huther S. 31 ist ebenfalls über die Ansicht Ritschl's von dem Jakobusbrief (welche übrigens in der 2. Aufl. modificirt ist) verhandelt, und der Angriff von Rauch auf die Integrität der Stelle Kap. 5, 12—20 erwähnt, welchen Hagenbach und Schneckenburger zurückgewiesen haben (s. Guerike S. 448). Nach Credner wäre der Brief ächt als Brief des Bruders des Herrn, nicht aber dem Apostel Jakobus angehörig. Ueber diesen Punkt entscheidet die richtige historische Auffassung der Persönlichkeit des Verf. (§. 1). Noch ist zu bemerken, daß Schott wieder auf die Ansicht von Bolten ꝛc. zurückgegangen ist, wonach der Brief eine freie Uebersetzung des aramäisch geschriebenen Originals wäre; eine Annahme, wozu gar kein Grund vorhanden ist.

Daß der Brief in der alten Kirche nicht früh allgemein bekannt wurde, erklärt sich a. daraus, daß er an Judenchristen gerichtet war (daher er sich

schon in der Peschito findet, weil es besonders in Syrien viele Judenchristen gab, was Ritschl hervorhebt); b. daß er seiner Tendenz nach wenig dogmatische Momente enthielt, die alte Kirche aber besonders auf das Dogmatische zurückging; c. aus dem Fehlen des Apostelnamens an der Spitze und Aehnlichem. S. Guerike S. 444. Der Hauptgrund lag wohl darin, daß das Bewußtsein um die conkrete Beziehung des Briefes, die ihn in seinem ganzen Gewicht erscheinen ließ, allmählich zurücktrat.

3. Die Veranlassung des Briefes; seine Bestimmung, sein Zweck und sein theologischer und stylistischer Charakter.

Wir müßten über den Inhalt des vorliegenden Briefes zweimal verhandeln, wenn wir nicht die vorstehenden Fragen vorangehen ließen. Denn in seiner ganzen Bedeutung und in seinem apostolischen Werth wird dieser Brief nur erkannt, wenn er aus dem Charakter des Jakobus, aus seiner Stellung zu den Judenchristen und den Juden, aus den jüdischen Zeitverhältnissen, und aus der christlich-prophetischen Stylistik, welche eine Ansprache an sein Volk erheischte, erklärt wird. Aus dem Umstande, daß man den Brief des Jakobus von all diesen lebendigen Beziehungen meist abgelöst hat, ist die vielfache Verkennung desselben zum guten Theil zu erklären. Allerdings muß die Berücksichtigung des Inhalts des Briefes nach seinem Grundgedanken und Totaleindruck der Untersuchung über Veranlassung, Zweck u. s. w. vorangehen; dann aber dient die Erklärung seiner historischen Genesis dazu, ihn nach seinem ganzen herrlichen Inhalt zu verstehen, d. h. dann auch seinen Inhalt im Einzelnen darzulegen.

Daß der Brief des Jakobus an die Judenchristen im allgemeinsten Begriff geschrieben worden, ergibt sich aus der Ueberschrift Kap. 1; denn das ganze Volk war nur Eine Diaspora im großen Ganzen. Gleiches gilt von dem 1. Brief des Petrus in Beziehung auf die Judenchristen in Kleinasien. Nicht minder von dem Briefe an die Hebräer in Beziehung auf die Judenchristen in Palästina. — Das Datum des Briefes Jakobi ist höchst wahrscheinlich, wie wir dies aus den entwickelten Verhältnissen der judenchristlichen Gemeinden schließen, die späteste Zeit seines Lebens, etwa die Zeit um das Jahr 62. Für die Abfassungszeit des ersten Briefes Petri nehmen wir mit Thiersch (63—64) ungefähr das Jahr 64 an (s. m. Gesch. des apostol. Zeitalters I, S. 148, und II, 574), nicht aber mit Weiß und Fronmüller das Jahr 54 oder 55, da in dieser Zeit weder von einer längeren Wirksamkeit des Petrus in Babylon, noch von einer Verbreitung judenchristlicher Gemeinden durch den Pontus ꝛc., die Rede sein kann. Ebenso fällt zwischen das Jahr 62—64 der Brief an die Hebräer (s. m. apostol. Zeitalter 1, 75; vgl. das Bibelwerk: Der Brief an die Hebräer, wo mit Grund die Zwischenzeit zwischen dem Tode des Jakobus im Jahr 61 oder 63 und dem Anfange des jüdischen Krieges im Jahr 67 angegeben ist).

Die genannten 3 Briefe an die Judenchristen sind also in einer Zeit entstanden, wo die jüdische Revolution gegen die Herrschaft der Römer in den Gemüthern des jüdischen Volkes schon zu keimen und zu gähren angefangen hatte. Der eigentliche Grund zu dieser Revolution war schon mit der Kreuzigung Christi gelegt worden; besonders aber mit der durch die Hinrichtung des Jakobus besiegelten Verwerfung des Christenthums (s. m. apost. Zeitalter, II. Bd., S. 427). Damit war das erhaltende und rettende Element von dem jüdischen Volkswesen ausgeschieden; fortan stand es in vollendetem pharisäischen Fanatismus den Heiden wie den Christen gegenüber in tödtlicher Feindschaft. Der heidnische Instinkt aber erwiederte diesen Antagonismus auch schon in seiner Vertretung durch die römischen Statthalter selbst, und so steigerten sich die Neckereien und Quälereien auf heidnischer Seite, die fanatischen Aufregungen und Aufruhre auf jüdischer Seite wechselseitig. So mißhandelte schon der Statthalter Felix stärker als seine Vorgänger die Juden, und diese antworteten durch verschiedene Empörungen, namentlich unter Anführung eines Aegypters, welcher 30000 Menschen auf den Oelberg führte. Gleiche Spannungen und Empörungen wiederholten sich zur Zeit des Festus. Die Juden hielten im Allgemeinen unter dem Statthalter Albinus (von 63—65) noch an sich. Unter Gessius Florus brach dann aber im Jahr 66 der Krieg aus. In Cäsarea zuerst ward die Spaltung zwischen Juden und Heiden zur Revolution; gleich darauf auch in Jerusalem, und nach allen Seiten breitete sich das Feuer des heillosesten Religionskrieges aus: nach Scythopolis, Damaskus, Askalon, Ptolemais, Hippo und Alexandrien; überall wurden die Juden zu Tausenden hingeschlachtet.

Man muß annehmen, daß dieselbe aufgeregte, schwärmerische und fanatische Stimmung von Palästina aus die ganze jüdische Diaspora durchzuckte, und daß sich überall mit der Erbitterung gegen die ihrerseits ebenfalls auf den Tod erbitterten Heiden die Hoffnung auf eine wunderbare Erlösung, und der revolutionäre Trieb der Selbsthülfe und Rache verband.

Das war die Situation. Nun aber muß man die mächtige Wirkung einer solchen nationalen Sympathie und Antipathie auf die Judenchristen wohl in Anschlag bringen. Sie waren ja auch noch

Juden der Nationalität nach, und es rührte und erregte sich also auch in ihnen das jüdische Blut. Sie wurden mit den Juden einerseits angefochten und versucht durch den Haß, die Verachtung und den Druck der Heiden; andererseits durch die jüdisch-nationale Sympathie, die Sehnsucht nach Erlösung und die chiliastisch schwärmerische Hoffnung. Die nationalen Bewegungen der neueren und neuesten Zeit sind ganz geeignet, die Macht einer solchen nationalen revolutionären Strömung über die einzelnen Glieder des betreffenden Volkes zu veranschaulichen. Jene Bewegung also war die große versucherische Alternative, in welcher die Judenchristen sich damals befanden. Machten sie die Revolution nicht mit, so wurden sie verwünscht und verfolgt als Apostaten von ihren Volksgenossen. Man weiß aus der Geschichte, wie die Christen in dieser Beziehung unter der späteren Empörung der Juden unter dem Bar Cochba zur Zeit des Hadrian zu leiden gehabt haben. Gaben sie sich aber auch nur der Sympathie mit der Schwärmerei der Juden hin, so betraten sie den Weg des Abfalls, denn sie tauschten für den Glauben an Christum die Hoffnung auf eine pseudomessianische Rettung ein, sie verfielen dem Unglauben gegen die Gerechtigkeit Gottes in dem Gericht, das über ihr Volk kam, und sie zerrissen das kirchliche Band der Gemeinschaft mit den Heidenchristen, während sie die religiöse Gemeinschaft mit dem christusmörderischen Fanatismus wieder herstellten.

In dieser Situation wurden sie daher auch von allen Seiten durch den Geist Christi gewarnt und im Glauben befestigt; und unsere drei oben genannten Briefe sind Dokumente dieses Wächtergeistes; nur als solche recht zu verstehen. Sie schließen sich also so recht eigentlich an die prophetischen Warnungsworte und Ermahnungen der eschatologischen Rede Christi Matth. 24, 16 ff. an.

Wäre aber auch zur Zeit der letzten Tage des Jakobus der revolutionäre Geist noch minder entwickelt gewesen, so würde sich sein Ermahnungsschreiben dennoch hinlänglich aus seinem prophetischen Vorgefühl erklären (s. Kap. 5, 1); wie ja in ähnlicher Weise schon ein prophetisches Vorgefühl in den Gemeinden einer Theurung zuvorkam (Apostg. 11, 27); oder auch die Gefangenschaft des Paulus zum Voraus verkündigte (Apostg. 21, 10).

Jakobus hatte den nächsten und umfassendsten Beruf, die Judenchristen zu befestigen, ohne mit zu bestimmten Farben in unvorsichtiger Weise die kommende Revolution zu zeichnen. Darum erließ er ein Cirkularschreiben an die zwölf Stämme in der Zerstreuung.

Diese Adresse ist verschieden gedeutet worden; der Brief sei gerichtet an bekehrte und unbekehrte Juden (Grotius, Wolf, Credner u. A.), an Judenchristen und Heidenchristen als getheilte Parteien (Kern), als geschlossene Gemeinschaft (de Wette u. A.), an Judenchristen (Neander, Guerike, Wiesinger ꝛc. Siehe die Einleitung bei Wiesinger[1]). Huther betont die Erwägung (S. 12), daß nur die Judenchristen für den Verfasser wahre Juden waren, und daß eine so scharfe Scheidung zwischen Judenthum und Christenthum noch nicht stattfand.

Dagegen meinen wir den Umstand betonen zu müssen, daß Jakobus nach seiner Stellung zu seinem Volke, so lange dieses mit seinem letzten Abfallszeichen, der Hinrichtung seines Bischofs und der chiliastischen Empörung gegen die heidnische Obrigkeit, die eine Verzichtleistung auf das christliche Heil involvirte, seine Verstockung nicht besiegelt hatte, die Juden ebenso wohl, als geborne Katechumenen des Christenthums ansah, wie er in den Judenchristen die wahren Juden erblickte. Und wenn er also an die 12 Stämme sich wandte, so wandte er sich nicht im dogmatischen Sinne an die Juden als Genossen der alten Religionsgemeinschaft, sondern an die Juden als seine theokratisch-nationalen Brüder, wie sie nach ihrem edelsten Kern seine Glaubensbrüder geworden waren, und alle den Beruf hatten, seine Glaubensbrüder zu werden. Er wollte nun natürlich vor Allem die Judenchristen warnen, nicht mit dem fanatischen Empörungsgeist der Juden Partei zu machen, sicher aber auch die Juden durchweg warnen, sich nicht durch den Haß und Druck der Heiden zur Empörung und so zum letzten Abfall von der Geduld Christi hinreißen zu lassen. Daher halten wir auch die Bemerkung Guerike's für richtig (S. 435): „im engeren Sinne sind die 12 Stämme in der Diaspora allerdings nur außerpalästinische; im weiteren Sinne schließt der Ausdruck aber auch die palästinischen nicht aus, und daß er hier so gebraucht sei, zeigt der Inhalt des Briefes."

Was also Jakobus allen seinen Brüdern zu sagen hatte, war die Hinweisung auf die Thatsache, daß sie in einer großen und mannigfachen Versuchung standen, und einer großen Ausdauer bedürftig seien im Geiste der Geduld Christi. Insbesondere aber hatte er die Gläubigen zu ermuthigen (Kap. 1); die bisher Ungläubigen, die Selbstgerechten ernstlichst zu bedrohen (Kap. 5, 1); die Angefochtnen, vielfach wankenden Brüder mannigfach zu belehren, zu warnen und zu bestrafen (Kap. 2. ff.). Und doch mußte er wieder seine Warnung vor dem chiliastisch-politischen Fanatismus seiner Zeit so allgemein, so vorsichtig ausdrücken, daß er sich sel-

1) Die Ansichten, welche dem Brief eine ganz partikulare Bestimmung geben, z. B. Rösselt: an die Christen von Antiochien, s. in Herwig's Tabellen, S. 51.

ber dabei von aller Betheiligung an eigentlich politischer Verhandlung fern hielt, rein auf dem religiösen Gebiet.

Aus der weiten Bestimmung seines Hirtenbriefes für alle Judenchristen, beziehungsweise mit Einschluß der Juden, ergibt sich nun auch die Sorgfalt des griechischen Ausdrucks, mit welcher sein Schreiben verfaßt ist. Es ergibt sich daraus aber auch der hebräisch-symbolische, dem alttestamentlichen Propheten-Styl verwandte Charakter seines Briefes. Dieser Charakter wird sicher ganz verkannt, wenn man aus dem Briefe das Resultat gewinnt, in den Gemeinden, an welche Jakobus schreibe, seien die Armen um ihres Glaubens willen von den Reichen bedrückt worden, man habe in ihren gottesdienstlichen Versammlungen den Reichen geschmeichelt u. s. w. Wie Kap. 1 die zwölf Stämme das Volk Gottes in seinem jetzigen Entwicklungsstande gewordener und werdender Christlichkeit sind, wie der ἀνὴρ δίψυχος der Mann ist, der zweifelnd zwischen dem Glauben und dem Abfall schwankt, so sind auch die Niedrigen die Demüthigen und durch Demuth Gläubigen, die Reichen aber die Selbstgerechten und durch Selbstgerechtigkeit Ungläubigen. Und wie ferner Kap. 2. die Synagoge die Gemeindeversammlung ist, der reiche Mann mit dem Goldringe und glänzenden Gewande der stolze, mit seinem jüdischen Bundesring prunkende, ebionitisirende Judenchrist, der Arme aber im schmutzigen Gewande der Heidenchrist, so ist auch der Glaube hier im theokratischen Sinne die jüdisch-theokratische Rechtgläubigkeit (Thiersch, zu stark: der jüdische Orthodoxismus), das Werk des Glaubens dagegen die in dem Glaubenswerk sich bethätigende Energie und Consequenz des Lebens, womit er sich als der lebendige Glaube erweist; der neutestamentliche Glaube, die Consequenz, das Werk im Großen, womit sich der alttestamentliche Glaube als lebendiger erweist, besonders aber der neutestamentliche Glaube als Bruderliebe gegen die Heidenchristen (den armen Bruder, die arme Schwester). Und wie Kap. 3 das Lehrerwerden Vieler die doktrinäre, propagandistische Natur der Judenchristen und Juden bezeichnet (s. Röm. 2, 17 ff.), so der Feuerfunke, der zu einem großen Brande wird, den jüdischen Fanatismus. Im 4. Kap. sind wohl nicht nur Kriege und Spaltungen als religiöse Streitigkeiten und Sektirerei zu begreifen, sondern auch die [Ehebrecher und] Ehebrecherinnen sind dies in dem alttestamentlich religiösen Sinne, insofern sie vom Glauben abfallen, oder abzufallen geneigt sind. Wie aber Kap. 4, V. 13. 14 die traurige Umgestaltung der gewinnsüchtigen jüdischen Diaspora andeutungsweise geweißagt wird, so Kap. 5 das über die Reichen, das selbstgerechte Judenthum, hereinbrechende große Gericht. Diese Andeutungen mögen genügen, den Charakter des Briefes als einen seinem Ziel und Zweck entsprechenden zu erweisen. Eben darum tritt auch das spezifisch Christliche nur in den allgemeinen Grundzügen hervor. Eine zu bestimmte dogmatische Haltung hätte die weitgreifende Bestimmung des Briefes gehindert.

Daß übrigens als die eigentlichen Empfänger des Briefes eigentliche Christen gemeint sind, ergibt sich aus dem christlichen Grundton des Briefes: „Knecht des Herrn Jesu Christi — Brüder, geliebte Brüder — Er hat uns durch das Wort der Wahrheit gezeugt — der gute Name — die Tödtung des Gerechten — die Nähe des Herrn —" u. s. w. S. Huther S. 12. — Daß dann aber diese Christen Judenchristen sind, ergibt sich aus der „Synagoge 2, 2, der Hervorhebung des Monotheismus 2, 19, der Anführung jüdischer Schwurformeln 5, 12" ꝛc., noch mehr aus den charakteristischen Zügen jüdischer Unarten, welche gerügt werden, Glaubensstolz, Fanatismus, Weisheitsdünkel und ähnliche (Wiesinger, Schaff, Thiersch, Huther).

Was den Ort der Abfassung des Briefes anlangt, so ist mit der Autorschaft des Jakobus auch der Ort, nämlich Jerusalem bestimmt. „Die Vermuthung Schwegler's, daß der wirkliche Abfassungsort nicht Jerusalem, sondern Rom sei, ist nichts als eine zu Gunsten seiner Hypothese erfundene Fiktion." Huther.

Hinsichtlich der Zeit der Abfassung des Briefes aber gehen die Meinungen sehr auseinander. Nach Pfeiffer (Studien und Kritiken 1852, K. 1, S. 95, Schneckenburger, Theile, Neander, Thiersch, Hofmann, Schaff, und in minder entschiedener Fassung auch Huther) soll er vor dem Apostelconcil in Jerusalem verfaßt sein, nach Schmidt, Guerike, Wiesinger nach demselben. Der von Huther angeführte Grund: „nach jener Zeit war der paulinische Grundsatz, daß der Mensch nicht ἐξ ἔργων, sondern nur ἐκπίστεως gerechtfertigt werde, nicht nur allgemein bekannt geworden, sondern hatte auch so gewaltig die Gemüther in der Christenheit bewegt, daß es undenkbar erscheint, daß Jakobus dem gegenüber noch in völliger Unbefangenheit sein ἐξ ἔργων u. s. w. aussprechen konnte." — Dieser Grund könnte auch dahin umgekehrt werden: hätte Jakobus diesen Brief in antipaulinischem Sinne früher geschrieben, so hätte er sich nicht auf dem Apostelconcil mit Paulus einverstanden erklärt. Man hat aber vielmehr für das Wort Glauben im historisch-theokratischen Sinne (Monotheismus), und im spezifisch-christlichen Sinne zu unterscheiden. Die Hauptgründe für die späte Abfassung des Briefes kurz vor dem Tode liegen darin, daß eine Verbreitung des Christenthums durch die ganze jüdische Diaspora, und

eine allgemeine Verbreitung der Anerkennung der Autorität des Jakobus durch die ganze judenchristliche Diaspora im Verhältniß zu dem Ausgang des Jakobus (62—63) möglichst spät anzusetzen ist; besonders aber die Erwägung, daß eine allgemeine Versuchung für die ganze Judenchristenheit zum Abfall vom Glauben erst mit den ersten keimenden Anfängen der jüdischen Revolution, oder der bestimmteren Spannung zwischen dem Haß der Heiden und dem Fanatismus der Juden hervortrat. Dazu kommt die so überaus wichtige Consonanz, welche unser Brief in dieser Beziehung mit dem ersten Petrusbrief und dem Hebräerbrief bildet[1]).

4. Das Verhältniß des Briefes zu den paulinischen, zu den katholischen, zu den homogensten, dem ersten Briefe Petri und dem Brief an die Hebräer. Seine neutestamentliche Eigenthümlichkeit.

A.

Jakobus und Paulus.

Der scheinbare Widerspruch zwischen der Lehre des Jakobus (Kap. 2, 24) und der Lehre des Paulus (Röm. 3, 28; Kap. 4, 2) von der Rechtfertigung und der damit zusammenhängenden Frage, wie sich der Glaube und die Werke zu einander verhalten, hat schon das Befremden Luther's in hohem Maße erregt und hat ihn, weil er den Widerspruch für thatsächlich hielt, zu den angeführten ungünstigen Urtheilen über den Jakobusbrief veranlaßt. In der neueren Zeit nun hat sich die Theologie sehr eifrig mit der Frage beschäftigt, ob wirklich ein Widerspruch zwischen Jakobus und Paulus vorliege oder nicht.

Die Beantwortung der Frage hat eine Gruppe verschiedener Ansichten erzeugt:

1) Einen wirklichen Widerspruch nahmen an Luther und seine nächsten Nachfolger, so wie neuerdings Ströbel, Kyrillos Lukaris (s. Neander's Geschichte der Pflanzung ꝛc., 2 Thl., S. 565 die Note), de Wette, Kern, Lutz (bibl. Dogmatik, S. 170), Baur, Schwegler.

2) Einen Widerspruch gegen die Mißdeutung und den Mißbrauch der paulinischen Lehre auf dem Grunde wesentlicher Uebereinstimmung Beider, manche alte Ausleger, Augustinus, Grotius, siehe dessen Annotationes zum N. T. II, p. 973, Gebser, S. 214, u. A.

3) Es besteht kein Widerspruch, weder gegen den Paulus selbst, noch gegen den Mißbrauch seiner Lehre; wobei vorauszusetzen ist, daß sich der von dem paulinischen verschiedene Lehrtropus des Jakobus früher gebildet hat — nach Schneckenburger, Theile, Neander, Schaff, Thiersch, Hofmann, Huther (S. 35).

4) Es besteht kein Widerspruch, wohl aber ein Unterschied und Gegensatz des Lehrtropus. Wenn dieser aber auch nach seinen innern Verhältnissen der erste und früheste des N. T. ist, so folgt daraus nicht, daß er auch chronologisch der Lehre des Paulus vorangegangen sein müßte. Schmid, Wiesinger u. A.

ad 1) hat man annehmen wollen, das Beispiel Abrahams Kap. 2, 21 sei absichtlich gewählt im Gegensatz gegen die Anwendung desselben Beispiels Röm. 4, 1 ff.; das Beispiel der Hure Rahab Kap. 2, 25 im Gegensatz gegen die Anwendung desselben Beispiels Hebr. 11, 31. Gegen die Annahme des Widerspruchs streitet, abgesehen von der sonst wahrnehmbaren Einheit des Geistes beider Briefe, a. die historisch erwiesene Zustimmung des Jakobus zu der Lehre des Paulus nach Apostg. 15 und Gal. 2. b. Die augenscheinliche und nachweisbare Verschiedenheit Beider in der Begriffsbestimmung der gebrauchten Ausdrücke *πίστις, ἔργα, δικαιοῦσθαι*. c. Die thatsächliche Uebereinstimmung der Lehre, welche sich aus einer unbefangenen Auffassung der verschiedenen Gesichtspunkte, so wie aus der Auslegung der betreffenden Stellen ergibt. Unter der *πίστις* nämlich versteht Jakobus freilich nicht den Orthodoxismus, denn dieser Glaube kann beseelt sein durch die Lebensenergie oder Thaterweisung (s. Kap. 1, 25), aber wohl die historisch-theokratische Orthodoxie, die sich in der Lebensconsequenz, Entelechie und Energie des christlichen Verhaltens als wirksam erweisen soll. Und eben diese Energie nennt Paulus den Glauben, dessen Bewährung ist, daß er thätig ist durch die Liebe.

Unter den *ἔργα* versteht Jakobus nicht die todten Werke des Gesetzes (s. Kap. 2, 10), sondern die lebendige Glaubenserweisung durch die That (Kap. 2, 8). Wenn man nun sagen wollte, Jakobus habe einen mangelhaften Begriff vom Glauben aufgestellt, so könnte man ebenso wohl sagen, Paulus habe einen mangelhaften Begriff aufgestellt von den Werken. Beides aber wäre falsch. Bei dem Letzteren schließt der lebendige Glaube als das Werk der Werke die todten Werke aus; bei dem Ersteren schließt das lebendige Glaubenswerk als die Bewährung des Glaubens den todten Glauben aus. Der Glaube ohne Werke ist Lehrgerechtigkeit, Orthodoxismus. Die Werke ohne Glaubensgrund sind Werkgerechtigkeit, Ergismus.

Jakobus aber erkennt das *δικαιοῦν ἐκ πίστεως* ebenso wohl an, wie Paulus. Nur nennt er es *λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην* (s. Kap. 2, 23), während er mit dem Ausdruck *δικαιοῦσθαι* gerade das

1) Nur der Notiz wegen ist noch zu bemerken, daß Schwegler den Ursprung des Briefes tief in's zweite Jahrhundert verlegt hat.

bezeichnet, was der Apostel Paulus δοκιμάζεσθαι, σφραγίζεσθαι nennt. S. Calvin zu der Stelle, Huther, S. 127 u. A.; m. apostol. Zeitalter I, S. 171; den Art. Jakobus bei Herzog, S. 417.

Sein Gesichtspunkt aber ist nicht die Werkgerechtigkeit der Juden, sondern die Lehrgerechtigkeit der Judenchristen und Juden, eine Richtung, die auch Paulus als eine ebenfalls jüdische und judenchristliche von der Richtung des Ergismus unterschieden hat. S. Neander, Gesch. der Pflanzung II, S. 566; Brückner zu de Wette, S. 199.

ad 2. Es ist nicht wahrscheinlich, daß sich ein Mißbrauch der paulinischen Lehre gerade unter den Judenchristen, an welche Jakobus schreibt, sollte verbreitet haben. Neander II, S. 568; Brückner, S. 189; Huther, S. 32.

ad 3. Die Annahme, daß der Lehrtropus des Jakobus im Verhältniß zu dem paulinischen als ein unentwickelter der Form nach zu fassen sei (Neander, Schaff u. A.), ist nicht zu erhärten. a. Da man das Cirkularschreiben des Jakobus nicht als eine vollständige Entwickelung seiner christlichen Dogmatik betrachten kann. b. Da die Anwendung der gnomischen und symbolischen Form bei Jakobus neben der dialektischen bei Paulus nicht eine mindere Vollkommenheit bildet, sondern die Coordination einer judenchristlichen Lehrweise mit der heidenchristlichen des Paulus. Ebenso ist die historische Fassung dieser Ansicht, wonach Jakobus den Brief sehr früh soll geschrieben haben, nicht begründet (s. §. 3).

ad 4. Die hier aufgestellte Ansicht ergibt sich der Hauptsache nach zur Genüge aus den vorigen Erörterungen.

Ueber die sonstigen Beziehungen zwischen Paulus und Jakobus, Beziehungen der Verwandtschaft und des Gegensatzes, die man als Beziehungen der Abhängigkeit und der Polemik gedeutet hat, vergl. Brückner zu de Wette's Commentar, S. 188 ff.

B.

Der Brief des Jakobus und die katholischen Briefe überhaupt.

Außer der cyklischen Bestimmung, die der Brief mit den meisten katholischen Briefen gemein hat, theilt er mit allen den judenchristlichen Typus der Lehre in dem Zurücktreten der Dialektik und in dem Hervortreten der gnomischen und der symbolisch-bildlichen Formen (s. Huther, S. 21). In seiner gnomischen Darstellungsweise ist er besonders verwandt mit den Briefen des Johannes. In seinem symbolischen Ausdruck mit dem Briefe des Judas, dem zweiten Briefe Petri (2. Kapitel), so wie außerdem mit dem an die katholischen Briefe sich anschließenden Hebräerbrief.

C.

Der Brief des Jakobus, der erste Brief des Petrus und der Brief an die Hebräer, eine Trilogie.

Wir haben oben die einzige Bedeutung dieser Trilogie schon bezeichnet. Sie haben mit einander gemein die Tendenz, die Judenchristen bei dem bevorstehenden Ausbruch des jüdischen Krieges auf die große Versuchung zum Abfall, die ihnen in dem Haß und Druck der Heiden und in dem Fanatismus und Empörungsgeist der Juden bevorstand, ernstlich vorzubereiten. Sie wollen mit einander das judenchristliche Volk für die Versuchung stärken und vor dem großen Abfall warnen (s. oben). Dabei geht der Apostel Jakobus aus von der Consequenz des jüdischen Gesetzes selbst, wie es sich im christlichen Gesetz der Freiheit vollenden müsse, der erste Brief des Petrus von der Erfüllung der alttestamentlichen Reichsverheißung in dem neutestamentlichen Erbreich, der Brief an die Hebräer von der Erhabenheit des neutestamentlichen Bundeskultus über den Bundeskultus des Alten Testaments. Die Warnung des Jakobus bezeichnet dabei die Hauptgefahr seiner Genossen als Doppelherzigkeit zwischen Gott und Welt, die in Ungeduld ausbricht, die Warnung des Petrus bezeichnet sie als Unentschlossenheit und Schwärmerei (Kap. 1, 13), die Warnung des Hebräerbriefes als Unglaube, Abfall und Empörung. Die Kreise ihrer Wirkung aber sind ebenfalls verschieden. Der erste Brief des Petrus ist gerichtet an die Judenchristen in Kleinasien von Babylon aus, der Brief an die Hebräer wohl vorzugsweise an die Judenchristen in Palästina von Rom oder doch von Italien aus, der Brief des Jakobus an die Judenchristen in aller Welt von Jerusalem aus.

D.

Die neutestamentliche Eigenthümlichkeit des Jakobus.

Außer den Beziehungen unsers Briefes zu dem Alten Testament, zu dem Buche Jesus Sirach und zu den Evangelien überhaupt (Kap. 1, 17 zu Matth. 7, 11; Kap. 1, 20 zu Matth. 5, 22; 1, 22 zu Matth. 7, 21; 1, 25 zu Joh. 13, 17 ꝛc.) hat man insbesondere auch die Beziehungen zu der Bergpredigt hervorgehoben. S. Brückner zu de Wette, S. 187; Huther, S. 18. Jakobus stellt allerdings die Verklärung des alttestamentlichen Gesetzes zum neutestamentlichen Gesetz des Geistes, des innern Lebens dar (s. Meßner), ganz analog, wie dies Christus in der Bergpredigt gethan hat. Und dies ist denn auch sein eigenthümlicher Lehrtropus. Er ist ebenso neutestamentlich, wie der Lehrtropus des Paulus und wie der des Johannes, aber der Entfaltung der Lehre Christi gemäß nimmt er unter den Lehrtropen des Neuen

Testaments die erste Stelle ein, ohne jedoch die besonderen Momente der späteren Lehrtropen zu ignoriren (s. m. apostol. Zeitalter II, S. 577). Und dies ist die Eigenthümlichkeit des Jakobus. Die Weisheit, die in dem Logos der Wahrheit individuell persönlich geworden, soll auch in dem Leben der Gläubigen persönlich werden durch gläubige Herzensentschiedenheit und sie damit hinausführen über das furchtbare Verderben des Abfalls, in welches die fanatischen Jünger der doppelherzigen irdischen Weisheit (Kap. 3, 15) sich stürzen; sie soll sich in ihnen bewähren als standhafte Geduld in der frohen Erwartung der Zukunft des Herrn. Dieser Lehrweise entspricht der gnomische, neutestamentlich-salomonische stille Lichtglanz seiner Rede, die in ihrer festlich-sententiösen Gestalt mit der johanneischen Rede verwandt ist; obschon sie nicht wie jene Ausdruck einer beschaulichen Intuition ist, sondern einer praktischen Energie.

5. Der Inhalt unsers Briefes.

Das Thema des Briefes liegt offenbar in dem Makarismus Kap. 1, 12: Selig ist der Mann, der die Versuchung besteht ꝛc. Dabei ist zu beachten, daß nicht von Menschen überhaupt, sondern bestimmter vom Manne die Rede ist, und daß es gleich weiterhin heißt: der Zorn des Mannes vollführt nicht die Gerechtigkeit Gottes. Wir nehmen zuversichtlich an, daß von einer Versuchung die Rede ist, welche vor Allem die judenchristliche Männerwelt erregte: der Gedanke der jüdischen Männer, durch eine Schilderhebung gegen die Heiden müsse das gerechte Urtheil Gottes über sie ausgeführt werden. Dieses grundlegende Thema aber wird wieder aufgenommen mit dem Finalthema Kap. 5, 7: So seid nun geduldig (in Langmuth ausharrend), ihr Brüder, bis auf die Zukunft des Herrn.

Dem Grundgedanken entsprechen zuvörderst der Gruß und die Einleitung. Der Apostel führt sich mit dem Gruße ein als Gottes und des Herrn Jesu Christi Knecht, eine Andeutung, daß durch dieses Knechtsverhältniß der unerträgliche Druck der Knechtschaft, worüber die Juden seufzen, für ihn aufgehoben ist (s. Joh. 8, 36). Er richtet sein Schreiben an die zwölf Stämme in der Diaspora, weil er auch die bisher noch nicht gläubigen Juden mit den gläubigen Juden zusammenfassen will als theokratisch-historische Katechumenen des Christenthums, insofern die letzte historische Verstockung Israels noch nicht eingetreten ist. Sein Gruß hat die griechische Form: χαίρειν, und abgesehen von dem Beispiel der Toleranz, das in der Wahl dieses Ausdrucks liegt, dient derselbe auch dazu, seinen ersten Gedanken einzuleiten. Sie sollen sich nicht in düstern, verzweifelten Stimmungen bewegen, wie sie die aufrührerischen Geister beseelen, sondern ihrem Christenglauben gemäß froh sein. V. 2.

Die Einleitung sagt nun, daß sie sich auch über ihre vielfarbigen (ποικίλοις hier wohl nicht blos vielartigen) Versuchungen freuen und dieselben zu ihrer Bewährung verwerthen sollen, nicht aber durch Wankelmuth dem Verderben verfallen. Als Mittel dazu empfiehlt er ihnen vor Allem das Gebet, aber ein Gebet im Glauben ohne Zweifelei; also auch ein festes, ungetheiltes Herz. Dabei soll der Bruder, den seine Niedrigkeit drückt (sicher insbesondere die gedrückte nationale Lage), sich seiner christlichen Hoheit rühmen. Der Judenchrist aber, der sich seines theokratisch-nationalen Reichthums bewußt ist, soll sich seiner Niedrigkeit rühmen. Und das heißt wohl nicht, seiner Armuth im Geist, oder gar seiner Demuth vor Gott, sondern seiner geschichtlichen Niedrigkeit, der Knechtsgestalt seines jüdischen und christlichen Glaubenslebens. Denn schon ist die Zeit der Herrlichkeit vorbei; das Gras ist verdorrt, die Blume ist abgefallen. Der zuversichtliche Reiche (der Jude im Stolze seines theokratischen Reichthums) wird in seinen Händeln oder Anschlägen verdorren. Kap. 1, 1—11.

Der Apostel führt nun das Thema Kap. 1, 12: die Aufforderung zur Standhaftigkeit in der Versuchung, weiterhin aus von Kap. 1, 13—5, 6.

I. Die wichtigste Erinnerung stellt also der Apostel voran: sie sollen nicht in schwärmerischer Selbstbethörung ihre Versuchung in eine Sache Gottes verkehren, wie dies der jüdische Fanatismus wirklich that. Hier wird nun zuerst der Gegensatz zwischen dem falschen, heuchlerisch geschmückten Scheinbilde der Versuchung und ihrer wahren, häßlichen, todbringenden Gestalt gezeichnet; dann das wirkliche Walten Gottes, der so universell als möglich dargestellt wird und der sie als Christen schon zur Erstlingsschaft seiner Kreaturen gemacht hat. Kap. 1, 13—18.

II. Die zweite Erinnerung warnt vor dem fanatischen Eifer selbst. Der Zorn des Mannes führt den Rathschluß der göttlichen Gerechtigkeit nicht aus. Er entwickelt sich aber aus der Uebereilung und Ueberstürzung des selbstgefälligen Gemüths. Wollen sie ihn meiden, so müssen sie nicht meinen, rein und reich zu sein, sondern ihre Unreinigkeit und ihren überfließenden Schatz von Bosheit ablegen, und zwar indem sie sich der Wirkung des in ihnen angepflanzten Wortes mit gelassener Seele hingeben. Als Thäter dieses Wortes werden sie sich vor Selbstbetrug bewahren. Dieses Wort aber sollen sie beharrlich betrachten und sich in dasselbe versenken als in das vollkommene Gesetz der Freiheit. Der Jude will gerade

damit ein Gottesdiener (θρῆσκος) sein, daß er seiner Zunge in seinem Zorneseifer den Zügel schießen läßt; dagegen soll sich ihr christlich-wahrer Gottesdienst bewähren mit der Fürsorge für die Waisen und Witwen (insbesondere des geschlagenen Volks in seinem Waisen- und Witwenstande) und mit der Selbstbewahrung vor der Befleckung der Welt. Kap. 1, 19—27.

III. Die dritte Erinnerung tritt der Verachtung der Heiden, insbesondere auch der Verachtung der Heidenchristen entgegen. Darum geht er hier von dem Glauben an Jesum Christum, den Herrn der Herrlichkeit, aus, der kein Ansehn der Person leide. Daher halten wir auch den Mann mit dem Goldring am Finger, in dem prächtigen Kleide für das Bild des Judenchristen oder des sich bekehrenden Juden nach jüdischer Vorstellung, den Armen dagegen in dem unsaubern Kleide für ein Bild des Heidenchristen oder des sich bekehrenden Heiden. Beide sollen in ihrer Synagoge (in der Gemeinde) gleich gehalten werden; ja sie sollen erwägen, daß jene Armen dieser Welt am Glauben reich sind, die eigentlichen Reichen dagegen, die stolzen Juden, ihre Verfolger und die Verlästerer ihres Christennamens. Sie sollen also das königliche Gesetz beobachten: Liebe deinen Nächsten (Glaubensgenossen im höheren Sinne) als dich selbst, und kein Ansehn der Person kennen. Das Gesetz ist eine Einheit. Wenn sie also meinen, als treue Israeliten den Ehebruch des Abfalls zu vermeiden, dagegen den christlichen Heidenbruder mit ihrem unbarmherzigen Fanatismus tödten (vergl. 1 Joh. 3, 15), so sind sie Uebertreter des ganzen Gesetzes. In dieser Gestalt ist das Gesetz selber ein Gesetz der Freiheit; in seiner lebendigen Totalität befreit es von der Knechtschaft unter den einzelnen Buchstaben. Im Zusammenhang mit diesen Gedanken erscheint weiterhin der Glaube im Gegensatz gegen die Werke offenbar als Bezeichnung der theokratischen, jüdisch-christlichen Orthodoxie, während die Werke die lebendige, energische Bethätigung des Glaubens bezeichnen. Der Monotheismus des Juden für sich allein, sagt der Apostel, thut's nicht; an dem partizipiren auch die Teufel. Der wahre Glaube muß sich als lebendiger erweisen in dem Werk der Liebe, zunächst der Bruderliebe. Höchst bezeichnend sind die Beispiele dafür gewählt. Abraham, der seinen Sohn Isaak opfert, ein Vorbild des Judenchristen, der seine nationalen Ansprüche opfert; die Hure Rahab ein Typus des Heidenchristen, der durch die Glaubensthat in die Gemeinschaft des Volkes Gottes kam. Kap. 2.

IV. Besonders wichtig erscheint es viertens dem Apostel, die Judenchristen abzumahnen von dem Hang zu einer fanatischen Lehrthätigkeit, zu welcher die Juden den Heiden, so wie überhaupt den Andersdenkenden gegenüber so geneigt waren (s. Matth. 23, 15; Röm. 2, 19). Sie versündigten sich besonders mit ihrer rastlos geschäftigen, doktrinären, zum Richten und Verfluchen geneigten Zunge. Die Consequenz dieser Richtung, zeigt der Apostel, ist eine irdische, sinnliche, teuflische Weisheit, aus Neid und Streitsucht geboren; ihr gegenüber stellt er die himmlische Weisheit mit den schönen Attributen der Liebe und mit dem Segen des Friedens. Kap. 4.

V. Der Apostel gibt fünftens den judaistisch befangenen Judenchristen und mit ihnen den Juden nun das untrügliche Kennzeichen an, woran sie erkennen können, daß ihr Standpunkt nicht der wahre ist; die Fanatiker, sagt er, leben auch in Streit und Krieg unter einander, wie nach außen. Die Wurzel dieser Streitsucht, sagt er, sind die Lustergötzungen, die in ihrem sinnlichen Leben selbst mit einander streiten, ihre Frucht aber die Vereitelung, die Erfolglosigkeit all ihres Strebens, Streitens und ihres Betens selbst. Kap. 4, V. 1—3.

VI. Nun geht er sechstens dazu über, auch den Grund jener egoistischen Ergötzungen aufzudecken. Es ist der Abfall der (geistlichen Ehebrecher und) Ehebrecherinnen von dem lebendigen Gott mit ihrem Weltsinn; ihre Weltfreundschaft (im geistlichen Gewande) ist Feindschaft wider Gott. Hier tritt nun das Bild des Judaismus immer ausgeprägter in den Vordergrund. Ihm mangelt der Geist, der einen Gegensatz bildet gegen den Haß, der Geist der Demuth, der die Gnade empfängt. Demgemäß folgen nun die Ansprachen: Seid wahre Israeliten im Verhältniß zu Gott! Wahre Unterthanen Gottes, wahre Beter und Opferer Gottes (V. 8), wahre Gereinigte und Gottverlobte (V. 8), wahre Arme und Demüthige im Sinne des Alten Testaments (V 9. 10). Seid wahre Israeliten im Verhältniß zu den Brüdern; meidet das Afterreden, Verurtheilen, Verdammen! Seid wahre Israeliten in eurem Diasporaleben! Gebet euch nicht mit blinder Zuversicht euren Anschlägen hin, euch von Stadt zu Stadt umzutreiben, um zu handeln und zu gewinnen, sondern werdet euch bewußt eurer Vergänglichkeit und eurer Abhängigkeit vom Herrn! Andernfalls wird euch all euer Wissen vom Guten zur Sünde gereichen und zum Gericht (V. 17). Kap. 4, 4—17.

VII. Diese Erinnerungen beschließt der Apostel siebentens mit einer gewaltigen Strafrede an die Reichen, ohne Zweifel an die judaistischen Judenchristen und Juden, die

sich Arme nannten und Reiche zu sein dünkten in ihren jüdischen Vorrechten. Und hier wird seine den Propheten verwandte Darstellungsweise ganz prophetisch. Sie enthält eine Verkündigung des Gerichts, eines Gerichts, wie es bald nachher mit der Zerstörung Jerusalems über den Judaismus gekommen ist. Sie sollen weinen, d. h. Buße thun. Ihr Reichthum ist verfault ꝛc., d. h. all ihre Selbstgerechtigkeit zur Sünde und Schmach geworden. Sie trotzen und pochen auf diesen Schatz vor dem nahen Gerichtstage. Was aber das Gericht schnell herbeiführt, ist das Schreien des Lohnes, den sie ihren Arbeitern und Schnittern vorenthalten haben, der Undank und die Verwerfung der Apostel und der Gläubigen, welche die Ernte Israels besorgt haben. Der Schlachttag, der über ihr Wohlleben kommen soll, ist nahe, eingeleitet durch die Verurtheilung und Tödtung des Gerechten, der ihren Lauf in's Verderben nun nicht weiter aufhält. Kap. 5, 1—6.

Hierauf folgt das Finalthema und der Schluß. Er redet wieder zu den Brüdern. Sie sollen in der langmüthigen Geduld verharren bis auf die Zukunft des Herrn (V. 7). 1) Ermunterung dazu: das Beispiel des Ackermanns, der auf die Ernte wartet (V. 7. 8). 2) Bedingung dafür: a. sie sollen nicht wider einander seufzen in Lieblosigkeit, d. h. den Geist der fanatischen Härte und Spaltung auch im Herzen nicht nähren. Beispiele: Die Propheten, die Geduld Hiobs, das Ende des Herrn (V. 9—11). b. Die Aufregung des Schwörens sollen sie meiden und die Verwickelung durch Schwüre; ihre Stimmungen heiligen (V. 12). c. Ihre Stimmung erheitern durch Gebet, Lobgesang, Beistand der Gemeindevorsteher, Sündenbekenntniß. 3) Elias als Vorbild eines wunderwirkenden Gebets, wobei das erste Gebet das Wunder der Züchtigung, das zweite das Wunder des Erbarmens vermittelte (V. 13—18). 4) Schlußwort: Verheißungsvolle Ermahnung, den irrenden Bruder zu bekehren. Jeder solle darauf aus sein, und wer es thue, der werde eine Seele retten vom Tode und großes Unheil der Sünde verhüten. Kap. 5, 9—20.

Die vorgefundenen Inhaltsverzeichnisse haben keine vollständige organische Struktur des Briefes dargelegt, weil die alle einzelnen Theile belebende Idee nicht zu Grunde gelegt wurde. Ausführlich hat sich mit der Construktion befaßt: Pfeiffer, über den Zusammenhang des Briefes Jakobus, Stud. und Krit. 1850, Heft 1; die Eintheilung von Wiesinger in dessen Commentar, S. 46; die von Huther, Commentar S. 15. De Wette und Schleiermacher haben keinen Plan und keine Ordnung in dem Briefe gefunden. S. Brückner, S. 182 (dessen eigene Exposition, S. 184); Schleierm., S. 421.

6. Die Literatur der Bearbeitungen des Briefes.

S. Heidegger, Enchiridion 1, p. 617. Lilienthal, Bibl. Archivarius, S. 784. Winer, Handbuch der theol. Literatur 1, S. 268 u. 271. Ergänzungsheft, S. 42. Danz, Universal-Wörterbuch, S. 421. Supplementheft, S. 51. De Wette, Einl. 6. Ausg., S. 362. Wiesinger's Commentar, S. 45. — S. Allgemeine Bibelwerke[1]). Ferner Commentare zu den katholischen Briefen. — Spezielle exegetische Bearbeitungen. Katholische: Lorinus, 1622; Pricäus, 1646. Lutherische: Winkelmann, Althamer, Brochmann, Laurentius ꝛc. Reformirte: Zwingli, Calvin, Coccejus u. A. Neuere: Benson, Semler, Baumgarten, Herder (Briefe zweener Brüder Jesu in unserm Kanon), Storr, Morus, Hensler, Hottinger, Pott, Schultheß, Gebser (Berlin 1828), Schneckenburger (1832), Theile (1833), Kern (1838), J. J. Cellerier (Etude et commentaire sur l'Epitre de St. Jacques, Genève 1850), A. Neander, Praktische Erläuterung, herausgegeben von Schneider (1850). Wiesinger (Bd. VI Abth. 1 des Olshausen'schen Commentars). Huther (Abth. XV des Meyer'schen Commentars). Brückner's Ausgabe des de Wette'schen Commentars, 3. Bd., 1. Thl. Holländische Bearbeitungen: De Brief van Jac., bearbeid door J. Clarisse, Amsterdam 1802. M. Stuart, Amsterdam 1806. Proeve eener Verklaring ect. door G. van Kosten, Amsterdam 1821. Jacobus ect. van Friesema, Utr. 1842. G. van Leeuwen, 1855. Vinke, 1861. Dissertatio de Jacobi Epistolae cum Syracidae libro etc. convenientia, Gröningen 1860. — Einzelne Verhandlungen über den Brief von Heisen, Flachs, Faber. S. Winer I, S. 272, und Danz, S. 421 ff. Ergänzungsheft, S. 51. Wiesinger, S. 46. Hertwig, Tabellen, S. 51. — Noch ist zu erwähnen: Das apokryphische Protevangelium Jakobi, herausgegeben von Suckow, Breslau 1841.

Hinsichtlich des Lehrbegriffs: Die Werke über biblische oder über neutestamentliche Theologie überhaupt. S. das Verzeichniß bei Hagenbach, Encyklopädie, 6. Aufl., S. 201. — Ueber die Lehre der Apostel: Lutterbeck, die neutestamentlichen Lehrbegriffe, 1852. Meßner, die Lehre der Apostel und neutestamentlichen Schriftsteller, 1856. Die Geschichte des apostol. Zeitalters von Neander, Schaff, Lange. — Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche. Schaff, das Verhältniß des Jakobus, Bruders des Herrn, zu dem Jakobus Alphäi, Berlin 1842. — Spezielle praktische Bearbeitungen: Bal-

1) Zu den neuesten Bibelwerken gehört: Kritisch-praktischer Commentar über das Neue Testament von C. W. Nast., Cincinnati und Bremen 1860.

thasar Kerner, Jakobsstab oder Erklärung der Epistel Jakobi in 60 Predigten, Ulm 1639. Hartmann Creidius, Jakobs Schatz, oder 91 Predigten über die Epistel Jakobi, Frankfurt 1694. Daniel Griebner, Erklärung ꝛc. in 79 Predigten, Leipzig 1720. Goltzius, de allgemene Sendbrief des Apostels Jacobus verklaart en toegeeygent, Amsterdam 1698. Aehnlich Janssonius, Gröningen 1742. — K. Braune, die sieben katholischen Briefe. — Die Briefe des Jakobus und Judas, Grimma 1847. Jakobi, der Brief des Jakobus, ausgelegt in 19 Predigten, Berlin 1835. Stier, der Brief des Jakobus in 32 Betrachtungen ausgelegt, Barmen 1845. Dräseke, Predigten über den Brief Jakobi, 1851. Biedebandt, der Brief Jakobi in Bibelstunden, Berlin, Schulze 1859. Jakobus, der Zeuge vom lebendigen Glauben. Eine Reihenfolge von Predigten über den ganzen Brief Jakobi, von G. Porubszky, evang. Pfarrer in Wien, Wien 1861.

Der Brief des Jakobus.

I. Einleitung.

Der Gruß des Knechtes Gottes und des Herrn Jesu Christi an die zwölf Stämme in der Diaspora. Hinweisung auf die vielfarbigen Versuchungen, in die sie gerathen, und auf den erfreulichen Zweck derselben: ihre Vollendung.

Kap. 1, 1—11.

Jakobus, Gottes und des Herrn Jesu Christi Knecht, den zwölf Stämmen in der 1
Zerstreuung [Diaspora] seinen Freudengruß! [Freude zum Gruß.] *Für lauter Freude haltet 2
es, meine Brüder, wenn ihr in vielartige [buntfarbige] Versuchungen mitten hinein gera-
then seid, *indem ihr erkennet, daß die Prüfung eures Glaubens[1]) Beharrlichkeit be- 3
wirkt. *Die Beharrlichkeit aber muß ein vollkommenes Werk [die vollkommene That der 4
Christlichkeit] erhalten, damit ihr vollkommen seid und ganze Leute [Christen], in keinem
Stück mangelhaft [verkümmert]. *Wenn aber Jemand von euch an Weisheit Mangel hat, 5
so erbitte er sie von dem Gott, der Allen [auch den Heiden] lauterlich [ohne Rückhalt und
Täuschung] gibt, und es nicht [nach dem Begriff der Werkgerechtigkeit] aufrückt [zur Schmach
wendet], und sie wird ihm gegeben werden. *Er muß aber bitten im Glauben, nicht im 6
Mindesten [wankelmüthig] zweifelnd, denn der Zweifelmüthige gleichet der Woge des Meeres,
die vom Winde aufgeregt und hin und her getrieben [geschwungen] wird. *Auch wähne 7
ein solcher Mensch doch ja nicht, daß er etwas empfangen werde von dem Herrn.
*Ein doppelherziger [wankelmüthiger] Mann: ein [aufgeregt] umtreiberischer Ruhestörer 8
auf allen seinen Wegen. *Es rühme sich aber der Bruder, der niedrig ist, seiner Ho- 9
heit, *der Reiche aber seiner Niedrigkeit; denn wie eine Blume des Grases wird er ver- 10
gehen. *Denn es ging [schon] auf die Sonne mit dem Glutwind, und dörrete aus das 11
Gras, und seine Blume fiel ab, und die Schönheit seiner Erscheinung ging unter; und
also wird auch der Reiche auf seinen [Glücks-]Fahrten[2]) verwelken.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die Einleitung, Inhalt: Die Adresse und der Gruß; V. 1. — Hinweisung auf die Versuchung als eine zur Freude gereichende Prüfung der Beharrlichkeit; V. 2—4. — Das Mittel der Beharrlichkeit, Weisheit; daher der Mangel der Weisheit zu heben durch's Gebet eines zweifellosen Glaubens; V. 5. 6. — Warnung vor dem Wankelmuth; V. 6. 7. — Besonderer Rath für den Niedrigstehenden und für den Reichen (sich reich Fühlenden); V. 8—10. — Das Schicksal des Reichen; V. 11.

2. Adresse und Gruß, V. 1. **Jakobus** (s. die Einleitung) **Knecht Gottes** ꝛc. So heißen zwar im weitesten Sinne alle Christen (1 Petri 2, 16; Eph. 6, 6), im engeren Sinne, in amtlicher Bedeutung des Wortes apostolische Männer (Phil. 1, 1); hier aber bezeichnet das Wort in seinem vollsten Gewicht nicht blos den Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem, sondern eben damit auch den vorzugsweise für die judenchristliche und jüdische Diaspora (die in Jerusalem ihr Centrum hatte) wirksamen Apostel (Röm. 1, 1; Tit. 1, 1). — **Gottes und des Herrn.** Gottes nicht Attribut zu Jesu Christi, wie ei-

1) Die Auslassung von τῆς πίστεως nach Cod. B. hat Tischendorf mit Grund wieder fallen lassen, der entschiedenen Mehrheit der Codd. zufolge (A. C. G. ꝛc.).

2) Der Cod. A. und einzelne Minuskeln lesen πορίαις; nach Schneckenburger Schreibfehler, da es ein festgestelltes Wort πορία nicht gibt.

nige Ausleger gewollt haben. Gott der Vater und der Herr Jesus Christus in eine Herrschaft zusammengefaßt (vgl. Joh. 17, 3). Damit hat er auch weislich das Alte und das Neue Testament zusammengefaßt. Das apostolische und christliche Amt ist ein Dienst. Aber nicht Menschendienst, sondern Dienst Gottes und Jesu Christi in ungetheiltem Bewußtsein, Gehorsam und Wirken. — **Den zwölf Stämmen in der Zerstreuung.** Nämlich in ihrem Christenberuf, wie in ihrer Berufung zu Christo. Den Judenchristen (nach Laurentius, Hottinger, Schneckenburger, Neander u. v. A.) zuvörderst, mittelbar aber auch den Juden, sofern sie noch nicht aufgegeben sind als werdende Christen. S. die Einleitung. Alle werden noch als theokratisch ideale Einheit des zum Glauben berufenen Volkes Israel zusammengefaßt. Allerdings im Unterschied von den Heidenchristen (gegen Huther; s. Wiesinger). Die zwölf Stämme (*τὸ δωδεκάφυλον*, Apostg. 26, 7), Matth. 19, 28; Offenb. 7, 4—8 ꝛc. Die Zerstreuung, s. 5 Mos. 30, 3; Nehem. 1, 9; Ps. 147, 2; Joh. 7, 35 ꝛc. — **Freudengruß.** Das *χαίρειν*, die griechische Grußformel (*χαίρειν* sc. *λέγει* 1 Makk. 10, 18; 2 Makk. 9, 19). Gleichlautend (was Huther nach Kern mit Recht hervorhebt) auch in dem Schreiben Apostg. 15, 23. Das hebräische שָׁלוֹם Jes. 48, 22 ꝛc. Vergl. die Grußformeln der andern Apostel. Sie sind stets wie diese hier den Grundgedanken der Briefe gemäß. Jakobus will seinen Brüdern die rechte Freude erhalten und vermitteln. Daher bezieht sich *χαίρειν* V. 1 auf *χαρά* V. 2, was wir in der Uebersetzung mit Freudengruß hervorheben.

3. **Hinweisung auf die Versuchung und ihre Bestimmung, V. 2—4. Für lauter Freude.** Das *πᾶσα χαρά* heißt nicht nach manchen älteren Auslegern für die höchste Freude, sondern Freude durchweg (*ὅλως* Carpzow, Huther: gänzliche Freude), wenn nicht gar den *ποικίλοις πειρασμοῖς* die Freude als allseitige entsprechen soll. Diese *χαρά* ist aber wohl nicht blos gaudendi materia (Huther); sie sollen den objektiven Freudenstoff in subjektiven Freudenreichthum verwandeln. Das *ἡγήσασθε* also emphatisch. — **Meine Brüder.** Ausdruck der Glaubensgemeinschaft zunächst, hier aber auch der theokratischen Volksgemeinschaft (s. Kap. 1, 16. 19; 2, 5; 4, 11; 5, 7. 9. 19). — **Wenn ihr in vielartige Versuchungen.** Diese *πειρασμοί* sind das Hauptmotiv des Briefes. Und sicher sind sie nicht etwa nur im allgemeinen Sinne „die *θλίψεις*," welche den Gläubigen durch die ungläubige Welt bereitet werden (Luk. 8, 13; Matth. 13, 21), nach Huther; ebenso wenig wie 1 Petri 1, 6. Noch weniger stehen sie in einem innern Gegensatz zu dem *πειράζεσθαι* V. 13, wie Wiesinger will, höchstens in dem Gegensatz des objektiven Anreizes und der entsprechenden subjektiven Reizbarkeit. Es ist ein sehr bestimmter, konkreter Begriff, dessen Elemente sich theils aus den Zeitverhältnissen (s. die Einleitung), theils aus dem Briefe selbst ergeben. Die Judenchristen wurden damals versucht einerseits durch den Haß der Heiden, andererseits durch den nationalen Fanatismus der Juden (ein wechselseitiges odium generis humani), und die immer mehr unter ihnen anschwellende chiliastische Empörungslust; sie wurden versucht, sich an der jüdischen Antipathie gegen die Heiden zu betheiligen, und diese eben auch auf die Heidenchristen zu übertragen, mit dem schwärmerischen jüdischen Nationalgefühl zu sympathisiren, und damit auch sich wieder von dem alten Satzungsdienst beschleichen zu lassen. Sie wurden versucht durch den bereits keimenden Ebionitismus zu diesem (Kap. 2), und über ihn hinaus zum zelotischen Wesen (Kap. 3), zum Aufruhr (Kap. 4), zum Abfall (Kap. 5). Die Versuchung kam also von allen Seiten und nahm die verschiedensten Gestalten der Lockung und der Drohung an, und in Wechselwirkung damit stand bei ihnen die innere angestammte judaistische Lust (V. 13). So theilte sich der eine große *πειρασμός* in die *πειρασμοὶ ποικίλοι*. Da das Adjektiv *ποικίλος* nicht blos das Vielartige bedeutet, sondern zunächst das Vielfarbige, so möchte in demselben wohl eine Hindeutung liegen auf den mannigfach blendenden Farbenglanz der judenchristlichen und jüdischen Versuchungen, wonach sie sich sogar als Gottesoffenbarungen und prophetische Mahnungen zum Eifer für Gottes Ehre darstellen konnten. In solche Versuchungen waren sie mitten hinein gerathen; von allen Seiten waren sie von ihnen umgeben (über das *περιπίπτειν* s. die Lexica und Huther). Die Bestimmung jeder Trübsal der Gläubigen, durch die Bewährung (*δοκιμή*) zur geistlichen Freude zu werden (Apostg. 4, 23; Röm. 5, 3 ꝛc.), mußte also dieser großen Versuchung im höchsten Grade eigen sein. Ohne Zweifel hat aber auch diese Versuchung vor dem jüdischen Kriege, wie die unter Bar Cochba manchen unbeständigen Judenchristen Verderben gebracht. — **Indem ihr erkennet, daß die Prüfung.** Das Partizip *γινώσκοντες* explizirt das *ἡγήσασθε*; es gibt ermunternd den Modus an, wie sie sich das Herzeleid der Prüfung in Freude verwandeln sollen (also nicht: und wisset, nach Luther, oder: denn ihr wisset, nach Pott). *Τὸ δοκίμιον* (außer dieser Stelle nur 1 Petri 1, 7) kann heißen das Prüfungsmittel (die eigentliche Bedeutung von *δοκιμεῖον*, das sich auch als Lesart zu dieser Stelle findet, gegenüber auch *δόκιμον*), aber auch die durch die bestandene Prüfung erfolgte Bewährung (*δοκιμή*). Huther will hier nach Oekumenius die letztere Bedeutung, Wiesinger nach Semler, Theile u. A. die erstere. Und mit Recht, obwohl das Wort 1 Petri 1, 7 die Bewährung bezeichnet. Denn dieses *δοκίμιον* soll erst die Beharrlichkeit, welche die *δοκιμή* zur Folge hat, bewirken. Wiesinger verweist mit Recht auf Röm. 5, 3. 4, wonach die *θλῖψις* die *ὑπομονή* bewirkt ꝛc. Huther sagt: dann müsse *τοῦτο τὸ δοκίμιον* stehen. Allein die Versuchung ist mit der Prüfung nicht rein identisch. Das Versucherische an der Prüfung ist vom Argen, das Prüfende an der Versuchung ist von Gott. Die Versuchung ist Prüfung unter dem erschwerenden Mitwirken böser Reizungen zum Bösen. Damit erledigt sich auch die Einwendung, die Versuchungen könnten auch Nichtbewährung zur Folge haben. Als Prüfungen zielen sie nämlich allezeit hin auf die Bewährung unter der Bedingung des Wohlverhaltens. Auch erklärt sich daraus, daß die Schrift in ihrer konkreten Weise die Prüfungen als ein Versuchen (doch mit Bezug auf vorliegende Erschwerungen der Prüfung, 1 Mos. 22), oder auch Versuchungen als Prüfungen bezeichnen kann. — Zu *κατεργάζεσθαι*, bewirken, s. Röm. 5, 3 u. a. St. Die *ὑπομονή* bezeichnet offenbar hier die Beharrlichkeit. Baumgarten, Theile, Wiesinger, Huther: Das *μένειν ὑπό*, unter den Anfechtungen. Schneckenburger hebt hervor: die Betonung des *ὑπό* führe auf den Begriff der pa-

tientia ac tolerantia malorum, die Betonung des μένειν auf den Begriff der constantia, firmitas, perseverantia. — **Die Beharrlichkeit aber muß — vollkommnes Werk.** Wiesinger: Der Nachdruck liegt auf τέλειον. Die meisten Ausleger verstehen unter dem vollkommnen Werk die Vollendung der ὑπομονή selbst. Also Huther; Wiesinger: Bethätigung der ὑπομονή (vergl. 1 Thess. 1, 3). Huther: Die ὑπομονή ist nicht blos ein Leiden, sondern ebenso sehr ein Thun. Dieses Thun soll nicht nur bis zu Ende ausdauern (Luther: die Geduld soll fest bleiben bis an's Ende; ähnlich Calvin, Hieronymus u. v. A.), es soll der ὑπομονή an nichts fehlen, weder an der Freudigkeit (Bengel), noch an irgend einem Momente; namentlich: die Weisheit, das Vertrauen ꝛc. — Offenbar ist es aber dem Jakobus nicht blos um inneres Verhalten zu thun, sondern auch besonders um eine äußere Bethätigung desselben, die er vielfach vermißt. Daher hat die andere Auslegung Recht, welche das vollkommene Werk als die Leistung der Beharrlichkeit von dieser selbst unterscheidet als ihre Bethätigung. So Erasmus, Calow, de Wette u. A. Nur beschränken diese Ausleger jene Bethätigung zu sehr auf ein Allgemeines: sittliche Thätigkeit ꝛc. (s. Huther). Jakobus hat aber nach seinem Briefe etwas ganz Bestimmtes im Auge. Das ἔργον τέλειον, worin sich die Judenchristen bewähren sollten, bestand nach Kap. 2 in der rückhaltlosen Anerkennung der heidenchristlichen Brüder, nach Kap. 3. 4. 5 in dem vollen Bruch mit dem judaistischen Glaubensstolz und Schwarmgeist. Ja, für dieses vollkommene Werk der Hingebung an die thatsächliche Consequenz des Christenthums hoffte Jakobus mit den Judenchristen mehr oder minder auch die Juden selbst noch zu gewinnen. Will man bei dem Allgemeineren stehen bleiben, so soll sich die christliche Beharrlichkeit in der vollen Durchführung der praktischen Consequenzen des Christenthums bewähren. Ein ἔργον τέλειον der heutigen ὑπομονή wäre es, den christlichen Humanismus rein anzuerkennen, dem Sekten- und Schwarmgeist rein abzusagen. Der Ausdruck ἐχέτω ist entschieden emphatisch. Darauf soll die Ausdauer halten, das soll sie erhalten, erlangen und aufzuweisen haben. Also das κρατείτω (Schultheß) und παρεχέτω (Pott) zugleich. — **Damit ihr vollkommen seid.** Das ἵνα drückt entschieden den Zweck aus und wird erläutert durch Kap. 2, 22. Die Ausdrücke τέλειοι und ὁλόκληροι sind nicht ganz synonym (Huther), obschon die Sept. beide für תְּמִים gebrauchen mag. Der erste Ausdruck bezeichnet die Vollkommenheit als vollendete Entwicklung oder Lebendigkeit, der letztere die Vollständigkeit als vollendete Erscheinung. Hier aber heißt das insbesondere: wollt ihr ganze Juden werden, die ganze jüdische Entwicklung abschließen, so müßt ihr ganze Christen werden; wollt ihr als ganze Christen dastehen, so darf euch das Merkmal der vollständigen Verbrüderung mit den Christen, auch den heidnischen, und des Gegensatzes gegen die Welt, auch die judaistische, nicht fehlen. Der τέλειος nämlich ist der, der sein τέλος erreicht hat; der ὁλόκληρος ein solcher, cui totum est, quod sorte obtigit (Wahl = nulla parte mancus). Der Jude war von Haus aus symbolischer κλῆρος; als Christ sollte er realer κλῆρος und damit ὁλόκληρος werden. Offenbar ist hier weder von der sittlichen Vollkommenheit im Allgemeinen (Huther), noch von der jenseitigen Vollendung zunächst die Rede, sondern von der prinzipiellen Glaubensvollkommenheit der Christen als Christen; der Ausspruch des Apostels involvirt aber auch die Norm für die absolute christliche Vollendung. — **In keinem Stück mangelhaft.** Zunächst heißt λείπεσθαι zurückbleiben, hinter Jemand zurückstehen, dann aber auch: einer Sache ermangeln (s. V. 5). Für die letztere Bedeutung Theile, de Wette, Wiesinger, Huther, mit Bezug auf V. 5 und 1 Kor. 1, 7. Für die erstere Storr, Augusti u. A. Wir halten dies für richtig, ungeachtet der modifizirten Bedeutung des Wortes V. 5. Denn der Gegensatz von dem am Ziele angelangt sein oder τέλειος sein ist eben das Zurückgebliebensein. Die aus Stillstehen und Zurückgehen sich ergebende Verkümmerung, wie sie eben den Charakterzug des späteren entwickelten Ebionitismus, selbst des Nazaräer-Christenthums ausmachte, ist der nächstliegende, dem Zusammenhang des ganzen Briefes entsprechende Begriff. Im höchsten Grade aber wurden aus dem jüdischen Volk selbst die λειπόμενοι der Weltgeschichte. Jakobus sah all diese werdende Verkümmerung mit prophetischem Geistesblick voraus. Allerdings geht sie aus einem verschuldeten oder doch zu vermeidenden Mangel leiden in geistlichen Dingen hervor, worauf Jakobus sogleich kommt. Es ergibt sich aus dem Weiteren denn auch, wie er in der vollständigen Bethätigung des Lebens die volle Ausprägung des Charakters sieht.

4. **Eine Bedingung der Beharrlichkeit Weisheit; die Bitte um Weisheit in zweifellosem Glauben, V. 5. 6.** Das εἰ δὲ weist in hypothetischer Form in Bezug auf Einzelne auf einen im Allgemeinen vielfach wahrscheinlichen, oder vielmehr spürbaren Mangel hin. Weisheitsmangel war der Keim des judaistischen und des ebionitischen Wesens. — **An Weisheit.** Das σοφίας ist ohne Artikel in theils anerkennendem, theils schonendem Ausdruck, der nur theilweisigen Mangel in Frage stellt. Die Weisheit wird genannt nach Oekumenius als τὸ αἴτιον τοῦ τελείου ἔργου, nach Huther als die zur That treibende Einsicht in die Lebensaufgabe im Ganzen, wie in den einzelnen gegebenen Momenten. Doch liegt hier nicht blos die Beziehung auf die Sprüche Salomonis, die Weisheit Salomonis und Jesus Sirach nahe. Das neutestamentliche Stadium theokratischer Einsicht war objektiv die persönlich erschienene Weisheit (Matth. 11, 19) und demgemäß subjektiv die rechte Erkenntniß der Zeichen der Zeit und der christologischen Erfüllung der Theokratie in der Kirche, wie im Glauben des Einzelnen[1]). Die bestimmte Beziehung dieses Bedürfnisses der Weisheit auf die Versuchungen bei Calvin kann nicht in Abrede gestellt werden mit Huther, obwohl allerdings die Weisheit nicht mit der Beharrlichkeit zu identifiziren ist. Wie sie aber eine Grundbedingung derselben ist, so auch eine Hauptäußerungsweise nach Kap. 3, 17. — **So erbitte er sie von dem Gott.**

1) Freilich hatten es die Juden schon vordem an dem rechten Eingehen in die Salomonische Weisheitslehre, d. h. in den alttestamentlichen Universalismus, fehlen lassen, und eben daher hatten sie den Davidischen Messianismus partikularistisch mißverstanden und mißdeutet; wie aus gleichem Grunde die evangelische Theologie durch Mißachtung des christlichen Humanismus hinter ihrer Aufgabe zurückgeblieben ist.

S. Matth. 20, 20; Apostg. 3, 2; 1 Joh. 5, 15. Die nähere Bestimmung zeigt, wie wichtig es ist, beim rechten Beten keine falsche, die Heiligkeit und Güte Gottes verdunkelnde Vorstellung einzumischen. Der Judaist betete auch, aber sein Gottesbild war eben ein parteiischer und gesetzlicher, den Segen nach dem Verdienst abmessender Judengott. Die Stellung der Worte τοῦ διδόντος θεοῦ (Cod. A. τοῦ θεοῦ τοῦ διδόντος) hebt hervor, daß Gott ein Gebender ist (Huther). S. V. 17. Wiesinger: Der dafür bekannt ist, daß er gibt. Ein alles Gute umfassendes Geben ist gemeint, daher kein Objekt (Gebser u. A.). — **Allen.** Huther ergänzt mit Calvin u. A. τοῖς αἰτοῦσιν; indeß darf doch das allgemeinste Geben Gottes nicht nach dem menschlichen Bitten bemessen werden, obwohl er nach Maßgabe des Bittens über das Bitten hinaus gute Gaben gibt und selbst den heiligen Geist. — **Lauterlich.** Das ἁπλῶς im Neuen Testament nur hier. Nach Huther soll es einfach heißen und sich auf die Gabe beziehen (daß nichts Anderes hinzugethan wird mit Beziehung auf Weish. Salom. 16, 27); doch ist nicht von der Art der Gabe die Rede, sondern von dem Modus des Gebens; daher die Bestimmung candide, sincere mit Kern, Theile u. A. vorzuziehen. Das reine Geben ist entgegengesetzt dem berechnenden Geben, was damit zugleich ein bedenkliches und halb abgenöthigtes ist nach der Anschauung der Satzung. Und so weiset es mittelbar doch auf die Quelle der benignitas (Beda u. A.) zurück, wie nicht minder hin auf ein reichliches Geben (affluenter, Erasmus u. A.). — **Und es nicht aufrückt.** Negativ gefaßte Erklärung des Vorigen oder dessen, was auf das lautere Geben Gottes bei ihm folgt. Auch Wiesinger erklärt das μὴ ὀνειδίζοντος mit Luther: und rückt es Niemand auf, unter Beziehung auf Sir. 41, 28: μετὰ τὸ δοῦναι μὴ ὀνείδιζε; Kap. 20, 15; 18, 17 (s. die Note bei Huther aus Cicero). Von Huther wird diese Auslegung bestritten; das ὀνειδίζειν soll nach Semler u. A. qualemcunque reprehensionem bezeichnen. Dann aber würde Jakobus etwas Unhaltbares sagen, weil Gott, abgesehen von den Bittenden, vielfach über die Menschen Beschämung verhängt. Auch wäre der Ausdruck dafür zu kurz; er ist nur verständlich, wenn er mit dem vorigen als ein Begriff gefaßt wird. Allerdings aber ist die Erklärung: die Bittenden durch Abweisung beschämen (nach Morus, Augusti u. A.), nicht begründet. Freilich liegt sie näher, als die von Huther; wer die Gaben hinterher aufrückt, ist ebenso geneigt, sich vorher schwierig zu verhalten, unter Umständen auch den Bittenden (ohne Ausprüche) abzuweisen. Auch der „Seitenblick auf die Reichen V. 10; Kap. 5, 9," den Huther und Wiesinger hier finden, hat insofern nichts für sich, als erst festzustellen ist, was Jakobus unter den Reichen versteht. Mit der religiösen Anschauungsweise dieser Reichen wird allerdings die Vorstellung eines θεοῦ ὀνειδίζοντος zusammenhangen, und mittelbar dann auch mit ihrem Verhalten. — **Und sie wird ihm gegeben werden.** Es scheint kein hinlänglicher Grund vorhanden, das δοθήσεται mit Huther und Wiesinger impersonell zu fassen: es wird ihm gegeben werden. S. Matth. 7, 7—11; Luk. 11, 13; 1 Kön. 3, 9—12. — **Er muß aber bitten im Glauben.** Nachdem er das rechte Beten objektiv bestimmt hat als Anbetung des wahren Offenbarungsgottes, bestimmt er dasselbe ebenfalls subjektiv als ein Beten im Glauben. S. Kap. 5, 15; Sirach 7, 10; Joh. 16, 23. Allerdings ergibt sich nach Wiesinger aus der folgenden negativen Bestimmung, daß mit πίστις vor Allem das ungetheilte Vertrauen, die volle, feste Zuversicht des Herzens gemeint ist. Diese Zuversicht ist aber nur möglich als Aufblick zu dem Gott der freien Gnade nach der Offenbarung, und Huther weist daher die Erklärung Calvin's: fides est quae, dei promissionibus freta, nos impetrandi, quod petimus, certos reddit, als nicht angedeutet, ohne Grund ab; selbst die nähere Bestimmung einiger älteren Ausleger: πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, wird also implicite mit gesetzt sein. Das heißt: es ist zwar richtig, wenn Wiesinger bemerkt, die πίστις sei also bei Jakobus wie bei Paulus ein sittliches Verhalten der Gesinnung gegen Gott, aber nach Jakobus setzt dies eben den Aufblick zu dem „gebenden Gott" nach der Offenbarung voraus. Daher ist auch in dem μηδὲν διακρινόμενος zugleich mit der Ausschließung des subjektiven Wankelmuths die Ausschließung der Anzweifelung der Bestimmtheiten des evangelischen Heils gemeint; weil ein Festmachenwollen des Herzens außer der Offenbarungssphäre (für die Christen außer dem Namen Jesu) pure Schwärmerei wäre. Eine ähnliche Verbindung des „Glaubens und nicht Zweifelns," auch mit Bezug auf das objektive Moment, s. Röm. 4, 20; vergl. Kap. 14, 23; Matth. 21, 21; Mark. 11, 24. Der hier gegebene Glaubensbegriff des Jakobus ist also sein voller Glaubensbegriff; nur in dieser Energie des Betens und des Thuns ist ihm der Glaube lebendig, ohne dieselbe aber todt. Das διακρίνεσθαι als ein mit sich selber im Streit sein, in sich selber getheilt sein, daher ein Zweifeln, ist noch ursprünglicher zu bestimmen als ein innerliches falsches Unterscheiden, Urtheilen, Richten, und in dieser Wurzel hängt es mit dem falschen Unterscheiden und Richten Kap. 2, 5 zusammen. Das harte und herbe, selbstquälerische Gemüth erzeugt sich einerseits sein hartes und herbes Gottesbild, andererseits sein hartes und herbes Verhalten. Huther: „Während die πίστις Ja und die ἀπιστία Nein ist, so ist das διακρίνεσθαι das Zusammensein von Ja und Nein, doch so, daß das Nein das Uebergewicht hat." Nämlich wo das διακρίνεσθαι habituell geworden ist, dominirender Charakterzug, was eben die Participia ausdrücken. Daß es doch auch ein Zweifeln bei redlichem, aber schwachem Glauben gibt, hebt Huther selbst nach Calvin ebenfalls hervor (s. die Note S. 48).

5. Warnung vor dem Wankelmuth. **Denn der Zweifelmüthige gleichet der Woge,** V. 6. 7. Das ἔοικε hier und V. 24, sonst nicht im N. T. Nach Huther soll das erste γάρ sich im zweiten V. 7 wiederholen. Das heißt, Jakobus soll nur einen Grund angeben, nicht zwei, und die bildliche Schilderung des Zweifelmüthigen V. 6 soll nur die größere Anschaulichkeit der unstäten Gemüthsverfassung des Zweiflers vermitteln. Indeß gewinnt „diese anscheinend unbehülfliche Zertrennung" eine andere Gestalt, wenn wir V. 6 nicht blos als Ausmalung verstehen, sondern als eine Aussage, daß der Zweifler unter fremdartige, gottwidrige Einflüsse komme. Das Meer ist nach dem Alten Testament das Bild des unfreien, in pathologischen Sympathieen hin und her wogenden Völkerlebens (Ps. 46. 93; Dan. 7, 3; Jes. 57, 20; Offenb. 13, 1). Dieser theokratischen Symbolik wird sich nun Jakobus jedenfalls bewußt gewesen sein in einer Zeit, wo „die Mee-

reswogen" schon anfingen zu rauschen. Das symbolische Bild des Windes (Eph. 4, 14; vergl. Kap. 2, 2) muß allerdings zurücktreten, da es nur durch Verba ausgedrückt wäre. Eine Hindeutung aber auf ein unstätes Geistesleben, wie es das Völkermeer schaukelt, kann auch hier nicht verkannt werden, besonders, da ἀνεμίζεσθαι ein ἅπαξ λεγ. ist, das sonst nirgend vorkommt (in der klassischen Sprache ἀνεμοῦσθαι: vom Winde bewegt werden), und das ῥιπίζεσθαι auch im Neuen Testament nur hier steht. Ueber die verschiedenen Ableitungen des letzteren Wortes s. Huther Note 2, S. 48; nämlich von ῥιπίς, Blasebalg oder Fächer, oder von ῥιπή Schwung oder auch Sturm. Letztere Ableitung liegt wohl am nächsten. Ganz synonym (Huther) sind also diese Ausdrücke doch nicht. Nach Bengel soll das erstere Wort die von Außen kommende Bewegung, letzteres die von Innen kommende bezeichnen. Beides aber, Wind und Sturm, kommen von Außen; das Innere ist hier durch die Meeresnatur der Woge ausgedrückt. Nach Theile gibt das erstere die causa, das letztere den effectus an. Beide aber bezeichnen zwei verschiedene Gradverhältnisse: Meereswallen, Meereswogen; die Brise, der Sturm; die Aufregung der Geister, die aufrührische Erschütterung (vide bellum Jud.). Daraus folgt also wohl, daß das erste γάρ eine engere Bedeutung hat; es erklärt den διακρινόμενος als unfähig, recht zu beten, weil er von den argen Einflüssen der Welt beherrscht wird. Das zweite γάρ dagegen bezieht sich im weiteren Sinne zugleich mit auf die glaubenslose Stellung dieses Menschen zu Gott. Wir können freilich nicht füglich zweimal mit denn übersetzen und wiederholen es verstärkend mit auch. Calvin nimmt es für ergo, Huther für nämlich, Pott als Uebergangspartikel. Das lebendige Bild ist voll von prophetisch-symbolischem Gehalt. — **Auch wähne ein solcher Mensch.** Das zweite γάρ bezieht sich vorzugsweise auf die mangelhafte Glaubensstellung zu Gott, welche zugleich mit der weltlichen Abhängigkeit des Zweifelnden ausgesprochen ist. Er ergänzt freilich den Mangel seines Glaubens durch abergläubischen oder schwärmerischen Wahn, aber mit diesem Wahn betrügt er sich selbst. Er muß sich der Nichtigkeit dieses Wahnes bewußt werden, wenn es besser mit ihm werden soll. Die strenge Abfertigung falscher Gebetsweise ist eine uralte Methode der Bußpredigt nach Jes. 1, 15; Luk. 18, 11, nach unserer Stelle und der Reformation. Jener Mensch, der zweifelnde, menschlicher Schwachheit verfallene. — **Daß er etwas empfangen werde.** Nichts bekommt er; s. Kap. 4, 3, wonach ein weiterer Grund angegeben wird, weßhalb nicht. — **Vom Herrn.** Bezieht sich freilich auf Gott, wie V. 12; Kap. 4, 10 ꝛc., aber doch ist nicht ohne Grund κύριος gesetzt statt θεός; er meint den lebendigen Bundesgott, Jehovah, der sich jetzt in Christo vollkommen offenbart hat. Weiteres s. bei Wiesinger. — **Ein doppelherziger Mann.** Der Zusammenhang dieses Satzes mit dem vorigen wird verschieden erklärt. Die Erklärungen von Pott: vae homini inconstanti! und von Baumgarten, wonach der δίψυχος mit λήμψεται zusammengefaßt sein soll, kann man übergehen. Winer, Wiesinger und Huther nehmen es als Apposition zum vorigen Verse („er ein zweiherziger Mensch") und als Erklärung des Bildes V. 6. Aber eine Erklärung des Bildes, namentlich eines so durchaus an sich selbst verständlichen, würde nicht zu dem Styl unsers Briefes passen. Mag also auch die Forderung eines Artikels vor ἀνήρ (Schneckenburger) für die genannte Erklärung unbegründet sein, so läuft sie doch auf eine matte Tautologie hinaus. Daher halten wir mit Luther und vielen Auslegern ἀνὴρ δίψυχος für Subjekt und ἀκατάστατος für Prädikat, und das Fehlen der Copula (ist) für eine Hebung des sententiösen Gewichtes unsers Satzes. Huther sagt, der Gedanke stände zu unverbunden da. Allein die formelle Unverbundenheit hebt eben die Sentenz, in materieller Beziehung aber ist der Zusammenhang vollendet. Erst ist der Zweifler gezeichnet, wie er für die Welt ist (eine Welle), dann, wie er für Gott ist (ein Wähnender, Eingebildeter); nun folgt, wie er an und für sich selber ist. Und hier ist zu beachten, daß nun vom Manne die Rede ist; wohl nicht blos des sprüchwörtlichen Charakters wegen, sondern weil die Gefahren, vor denen Jakobus warnt, nach der sittlichen Seite hin, besonders Gefahren der jüdischen Männerwelt sind. Der δίψυχος ist nicht gleich dem διακρινόμενος (Luther u. A.). Nach Huther charakterisirt dieses Wort „das innere Wesen des Zweiflers." Allerdings das innere Wesen, aber nicht, wie es dem Zweifeln zum Grunde liegt (Kern, Wiesinger, Huther), sondern aus dem Zweifeln resultirt. Denn die Doppelherzigkeit wird sofort als Grund angegeben von der Art, wie es der Mann nun treibt. Die Doppelherzigkeit liegt freilich keimartig schon im Zweifel selbst, aber erst mit dem Zweifelmuth bildet sich der Wankelmuth aus, in welchem der Mensch gleichsam zwei Seelen hat, die eine von Gott angefaßt, die andere von der Welt besessen. Er ist falsch nach beiden Seiten, gegen Gott und gegen die Welt, mit seinem doppelten Vorbehalt, wie er falsch ist gegen sich selbst mit dem Vorbehalt seines Egoismus gegenüber seiner Frömmigkeit und umgekehrt. Doch ist er als solcher noch nicht gleich ein vollkommner Lügner oder Heuchler; „er hat nicht blos gleichsam zwei einander widerstreitende Seelen" (Huther), sondern er begeistert sich psychisch wechselsweise noch für Gott und die Welt in zwei wechselnden Gestalten des seelischen Lebens. Das Wort δίψυχος ist nach der Analogie von δίγλωσσος und ähnlichen treffend gebildet; es scheint vor diesem Briefe (s. auch 4, 8) nirgends vorzukommen, hat aber außer jenen Analogieen sein Vorbild in dem hebräischen לֵב וָלֵב (s. auch Jesus Sir. 1, 28) und ist von den kirchlichen Schriftstellern Clemens Rom. und Andern aufgenommen worden (s. Huther S. 51). — **Ein [aufgeregt] umtreiberischer Ruhestörer.** Die gewöhnliche Uebersetzung mit unbeständig (Luther u. A.) thut dem Grundworte kein Genüge, auch nicht dem Zusammenhang. Erstlich ist der Ausdruck schon halb erledigt mit dem Früheren, so wie mit den Worten: in allen seinen Wegen; denn obschon das auch im guten Sinne so heißen könnte, scheint es hier im üblen zu stehen (Sirach 2, 13 ἐπιβαίνει ἐπὶ δύο τρίβους). Sodann ist der Ausdruck als Uebersetzung von סֹעֵר (mit der Sept. Jes. 54, 11) zu schwach dem Grade nach. Und wenn derselbe endlich sowohl passivisch einen stürmisch Umgetriebenen, wie aktivisch einen stürmischen Umtreiber bezeichnen kann, so ist hier durch Kap. 3, 16 (ἀκαταστασία) die aktivische Bedeutung empfohlen. Der wankelmüthige Mann ist freilich aufregend

und umtreiberisch, weil er aufgeregt und umgetrieben ist. Die zu den Winden sich passivisch verhaltende Meereswoge schlägt aktivisch an „den Fels."

6. Besonderer Rath für den Niedrigstehenden und besonderer Rath für den Reichen, V. 8—10. **Es rühme sich aber der Bruder, der niedrig.** Das aber oder δὲ deutet einen Gegensatz des rechten Verhaltens zu dem vorhin geschilderten an (Theile). Es ist eine Anweisung für den Bruder, die besonderen Versuchungen zum Wankelmuth in Förderungsmittel der Beharrlichkeit zu verwandeln. Bei dem ἀδελφός theilt sich die Auslegung in zwei Ansichten. Nach de Wette und Wiesinger geht diese Bezeichnung sowohl auf den weiterhin folgenden πλούσιος, wie auf den nächstfolgenden ταπεινός. Demzufolge ist der ταπεινός nicht geistlich zu fassen nach Matth. 11, 29, sondern wie der πλούσιος von den äußeren Verhältnissen. Die Hoheit dagegen, deren sich der Niedrige rühmen soll, ist die himmlische Würde. Als Vertreter der entgegengesetzten Ansicht aber bemerkt Huther, jene Deutung sei gegen den Zusammenhang, welcher nicht erlaube, die Christen in Arme und Reiche zu unterscheiden. Dagegen sei die Beziehung unserer Stelle auf die πειρασμοί; auch würde ein Christ als Reicher einer so eindringenden Hinweisung auf die Vergänglichkeit kaum bedurft haben. Allein dabei wird Zweierlei übersehen: 1) daß die πειρασμοί im höheren Maße für den Reichen bestehen, wie für den Armen; 2) daß der Apostel, wie wir in der Einleitung gesehen haben, mit den Judenchristen (unter denen auch schon Reiche waren) auch die Juden zusammengefaßt. Auch hat er ja gleich zu Anfang die zwölf Stämme insgesammt als seine Brüder angeredet. 3) Ist hier der Gegensatz zwischen den Armen und Reichen noch nicht hervorgetreten, sondern ein Gegensatz von Niedrigstehenden und Reichen. Daß ihm freilich als Brüder die Niedrigen und die Armen näher stehen, wie die Reichen, läßt er im Briefe, besonders Kap. 5, immer mehr hervortreten. Zuvörderst sind hier Niedrige und Reiche als Brüder bezeichnet, denn auch dem Reichen gibt er ein Rettungsmittel an. Noch eine dritte Ansicht, vertreten von Morus und Theile, faßt beide Begriffe zusammen: äußerlich Arme und um der Gerechtigkeit willen Verfolgte, Matth. 5, 10; 1 Petr. 3, 14. Huther bestreitet diese Zusammenfassung (S. 52), kommt aber weiterhin (S. 54) ungefähr auf dasselbe. Zuvörderst ist festzuhalten, daß der niedrigstehende Bruder nicht gleich ist dem Armen Kap. 2. Blicken wir auf die Zeitverhältnisse, so ist es der Judenchrist und Jude durchweg in seiner niedrigen, gedrückten theokratischen Lage der heidnischen Welt und Weltmacht gegenüber; näher noch: der Theokrat, sofern er diese Lage tief empfinde t. Er soll sich der Würde seiner himmlischen und reichsherrlichen Berufung rühmen, d. h. trösten und erfreuen, und an ihr sich aufrichten. Der Reiche aber, d. h. wiederum der Jude und Judenchrist, sofern ihm die trostlose Situation des jüdischen Volks in einem ganz andern glänzenden Lichte erscheint, sofern er nicht nur im Bewußtsein seiner jüdischen Vorzüge reich ist, sondern auch reich an chiliastisch-schwärmerischer Aussicht für die messianische oder pseudomessianische Wiederherstellung seiner jüdischen Theokratie: er soll sich seiner Niedrigkeit rühmen, d. h. mit christlicher oder frommer Demuth sich in seine ganze theokratische Demüthigung, die erst noch (s. V. 11) in ihrer ganzen furchtbaren Größe sich entfalten wird, finden, um in diesem zur Rettung gewendeten Gerichte Gottes den Quell der Freude, der Erhebung, des wahren Rühmens zu finden.

Und hier müssen wir mit einer allgemeinen Erklärung auf die allgemeine Bedeutung des doppelten Gegensatzes: die Niedrigstehenden, die Reichen; die Armen, die Reichen übergehen. Wir halten nämlich dafür, daß diese Ausdrücke nach dem Vorbilde des Alten Testaments und des Evangeliums durchweg prophetisch-symbolisch sind, und daß die gewöhnliche buchstäbliche Auffassung dieses Gegensatzes den Brief unsäglich verflacht, in seiner Bedeutung geschwächt und seine Deutung verdunkelt hat. Wäre es denn irgend in der Welt anzunehmen, daß zur Zeit des Jakobus in den judenchristlichen Gemeinden unter allen zwölf Stämmen die Reichen die Armen hintangesetzt hätten und daß überall auch die ungläubigen Juden die Reichen gewesen wären? Und daß davon Jakobus eine sichere Kunde gehabt hätte, so sicher, daß er alle zwölf Stämme darüber hätte zur Rede stellen können? Ein solches Verhalten konnte, wie ich meine, selbst den eigentlichen Juden im Allgemeinen nicht zur Last gelegt werden. Zu allen Zeiten haben die Reichen unter den Juden durchschnittlich für ihre Armen eine große Theilnahme und Rücksicht bewiesen. Und gerade diese Rücksicht sollte unter den Judenchristen in so schrecklicher Allgemeinheit gemangelt haben im apostolischen Zeitalter, zu einer Zeit, da auch in heidenchristlichen Gemeinden selbst Collekten für die judenchristlichen Brüder gehalten wurden! Und Jakobus sollte nicht nur das zu rügen gehabt haben, sondern auch eine durch alle zwölf Stämme herrschend gewordene Küsterei-Unart, daß man den Reichen schöne Plätze gab, die Armen aber theils stehen ließ, theils sich niedersetzen ließ auf den bloßen Boden! Hätte man nur dem „guten, frommen Manne" Jakobus etwas mehr zugetraut, apostolischen Geist verbunden mit prophetisch-symbolischem Styl, so hätte man wohl auch mehr bei ihm gefunden.

Also der Bruder wäre allgemein zu verstehen, wie V. 2. Der Niedrigstehende ist der Judenchrist oder Jude, der als solcher (nicht zunächst als Privatmann) seine theokratische Niedrigkeit empfand; womit allerdings zugleich angedeutet ist, daß das der Demüthigere war, wie denn auch die Gedrücktheit in Privatverhältnissen dieses Bewußtsein fördern konnte; ganz nach Analogie des Alten Testaments und der Evangelien (Ps. 74, 21; 1 Kor. 1, 27). — **Es rühme sich.** Der stärkere Ausdruck für das ἀγαλλιᾶσθαι 1 Petr. 1, 6, analog dem paulinischen Wort 2 Kor. 12, 9. Ein wirkliches Rühmen oder rühmendes Hervorheben, insofern ein solches Rühmen den Gegensatz alles egoistischen Eigenruhms bildet, oder auch die Bedingung der göttlichen Gnade und Hülfe. — **Seiner Hoheit.** Das ἐν den Gegenstand bezeichnend, dessen man sich als einer Grundlage des Wohlseins rühmt. Es ist die jetzige prinzipiell und innerlich schon gegebene Herrlichkeit, wie sie aber auch einst zur Erscheinung kommen soll (s. 1 Petr. 1), indem sie einen ganz entgegengesetzten Entwicklungsgang hat im Vergleich mit der Blüthe des Reichen. Also ὕψος nicht standhafter Muth (Augusti), oder blos die dereinstige Hoheit (de Wette), sondern sublimitas jam praesens, sed etiam adhuc futura (Theile, Huther). — **Der Reiche aber rühme sich seiner Niedrigkeit.** Hier ist offenbar auch

wieder καυχάσθω zu ergänzen. Was die Ironie in diesem Ausspruch anlangt (Thomas, Beza u. A.), so ist sie nicht viel größer, als die in dem vorigen Satz: der Niedrige rühme sich seiner Höhe; denn 1) ist auch das Sichrühmen der Hoheit ein Freiwerden von eitlem Rühmen, 2) findet auch der Reiche eine Quelle des Trostes und der Lobpreisung in der vollen Erkenntniß seiner Niedrigkeit und ihrer gnadenreichen Bedeutung (s. Matth. 5, 3). — **Denn wie die Blume des Grases.** Alttestamentliches Bild. Allgemein gehalten vom Menschen, Hiob 14, 2; Ps. 103, 15. Vom Gottlosen mit besonderem Nachdruck, Ps. 37, 2 (Ps. 92, 8). Doch ist es hier nicht, wie Huther will, das Bild des Gottlosen, sondern als historisches Bild von dem Verblühen der alttestamentlichen Herrlichkeit zu verstehen, in welcher sich das Gesetz des allgemeinen Verblühens der menschlichen Herrlichkeit in ergreifender Weise verwirklicht hat, wie in Jes. 40, 6 ff. schon geweissagt wurde, worauf sich ohne Zweifel unsere Stelle speziell bezieht. In diesem Verblühen lag denn auch wirklich ein Trost verborgen, wie in dem allgemeinen menschlichen Verblühen, dessen der einsichtige Theokrat sich freuen konnte. Fiel die Blume der alttestamentlichen Herrlichkeit dahin, so war die Zeit der Frucht da, das neutestamentliche Evangelium: tröstet, tröstet mein Volk! Hottinger hat ἄνθος irrthümlich auf Jes. 11, 1 bezogen, wo die Sept. ἄνθος für נֵצֶר gesetzt hat. Der Ausdruck „Blume des Feldes" (Jes. 40, 6) ist in Blume des Grases verwandelt mit Bezug auf die Worte V. 7: das Gras ist verdorrt, die Blume verwelkt. Ebenso wie die Parallele zu unserer Stelle, 1 Petri 1, 23. 24.

7. Das Schicksal des Reichen, V. 11. **Denn es ging (schon) auf die Sonne.** Wir haben es hier wieder nicht blos mit einer Ausmalung des Vorhergehenden zu thun, sondern mit Beziehung auf die Worte Jes. 40, 6 ff. enthält unsere Stelle eine für den Israeliten recht wohl verständliche Anwendung auf die israelitische Geschichte. Was Jesaias im Geiste als geschehen dargestellt hatte, war nun wirklich erfüllt; mit der alten theokratischen Herrlichkeit Israels war es aus seit der Kreuzigung Christi. Daher sind die Aoriste ἀνέτειλε ꝛc. im symbolischen Ausdruck eigentlich zu nehmen, nicht aber für das Präsens (Grotius u. A.), auch nicht als bloße Darstellung des stets sich Wiederholenden in einem einmaligen vergangenen Faktum (Huther). Zugleich freilich dient dieser historische Styl dazu, das schnelle Aufeinanderfolgen der einzelnen Momente zu veranschaulichen (Winer). — **Die Sonne mit dem Glutwind.** Grotius, Pott u. v. A. unterscheiden ὁ καύσων als den mit der sich erhebenden Sonne sich entwickelnden Glutwind (oder heißen Ostwind, קָדִים, der von den arabischen Steppen kommend die Fluren Palästina's versengt) von der Sonne selbst mit Beziehung auf Hes. 17, 10; 19, 12; Hos. 13, 15 ꝛc. Dagegen versteht Huther das Wort von der Hitze oder Glut der Sonne selbst, mit Beziehung auf Jes. 49, 10; Matth. 20, 12; Luk. 12, 55. Allein auch Jes. 49 ist doch die Sonnenglut noch von der Sonne selber unterschieden als eine höhere Potenz des gewöhnlichen, den Orientalen drückenden Sonnenscheins, und von der Beziehung dieser Beschwerde auf Menschen ist die Rede, ebenso Matth. 20, 12; bei Lukas (Kap. 12, 55) ist aber die Sonne nicht genannt. Auch wäre es selbst für die orientalische Vorstellung zu stark, anzunehmen, daß mit dem Aufgehn der Sonne und der Entfaltung ihrer Hitze sofort die Vegetation bedroht sei. Zudem kommt hier der Artikel vor καύσων in Betracht. Das aber ist eine der Schrift geläufige Anschauung, daß die Sonne mit der Entfaltung ihrer Macht auch den Glutwind vielfach weckt, gewissermaßen als das ergänzende Gegenbild ihrer Segenswirkung. So kommt nach Mal. 4, 1 der Tag des Herrn heiß wie ein brennender Ofen für die Uebermüthigen, während die Sonne der Gerechtigkeit aufgeht mit Heil für die Gottesfürchtigen. So wird auch Matth. 13, 6 die drückende Hitze von der emporsteigenden Sonne unterschieden; in der Erklärung V. 21 heißt sie Drangsal oder Verfolgung wegen des Worts. Also wie wir Occidentalen mit allbekannter Symbolik sagen: die aufgehende Sonne ruft auch die Dünste, Nebel und Gewitter auf, so der Orientale: sie weckt den Glutwind. Daher lag die Deutung der Sonne in unserer Stelle auf Christum (Laurentius) von der Bedeutsamkeit derselben nicht weit ab, doch bestehen wir darauf nicht; jedenfalls entwickelte sich mit der Sonne der vollendeten Offenbarung jener Glutwind der Satzung, unter welchem die Herrlichkeit Israels verdorrte. Und mittelbar that es denn auch die Sonne selbst („ein Stein des Anstoßes ꝛc."). — **Und die Schönheit seiner Erscheinung.** Nach Huther soll das zweite αὐτοῦ nicht auf τὸν χόρτον, sondern auf τὸ ἄνθος gehen. Daß aber eine abgefallene Blume erst noch ihre Schönheit verlieren sollte, ist nicht zu denken. Die Blume ist schon hin, wie sie abgefallen; sie selbst, nicht blos ihre Schönheit. Damit hat aber eben auch das Gras, die Pflanze selbst alle Schönheit, den Erscheinungsschmuck verloren, ohne jedoch damit ganz untergegangen zu sein. So stand es damals eben auch mit Israel. Seine Blume war abgefallen im bedeutsamsten Sinne; als Gras aber vegetirte es nun tief am Boden kümmerlich fort. Der Ausdruck εὐπρέπεια im Neuen Testament nur hier. Das πρόσωπον öfter die äußere Erscheinung bezeichnend, Ps. 104, 30; Matth. 16, 3 ꝛc. — **Und also wird auch der Reiche.** Das heißt: das Schicksal der verblühten, verkümmerten Pflanze, oder das allgemeine Schicksal des jüdischen Volkes wird auch das Schicksal des einzelnen Juden oder Judenchristen sein, wenn er in dem Dünkel seines Reichthums beharrt, oder wenn er nicht lernen will, sich seiner Niedrigkeit rühmen. Das οὕτω: „so schnell, so gänzlich." Wiesinger. „Der Ausdruck μαραίνεσθαι, im Neuen Testament ἅπαξ λεγ., findet sich in der Sept. als Uebersetzung von יָבֵשׁ Hiob 15, 30, in derselben Bedeutung Weish. Sal. 2, 8." Huther. — **In seinen Wegen.** In seiner Habe, setzt Luther, was sich aus der unrichtigen Lesart πορία erklärt (= εὐπορία, guter Weg, Gunst des Schicksals, Wohlstand). Herder nach Laurentius und Piscator: Auf seinen Reisen, mit Bezug auf Kap. 4, 13. Huther: In seinen Wegen (= ὁδοῖς V. 8; vergl. Sprüchw. 2, 8). Wiesinger: In seinem Wandel, mit Beziehung auf de Wette: in seinem glänzenden Lebensgenuß. Das Wort bezeichnet in der klassischen Sprache 1) das Gehen, die Reise, 2) das Einherschreiten, den Gang. In der Sept. den Weg, Nah. 2, 5; Jer. 18, 15; Jon. 3, 3. 4; doch auch die Reise, 2 Makk. 3, 8 ꝛc.; vergl. Luk. 13, 22. Offenbar scheint nun nach diesen Stellen πορεία weniger

im metaphorischen Sinne üblich zu sein, wie ὁδός. Wir vermeiden daher diesen Ausdruck und übersetzen: auf seinen (Glücks-)Fahrten. Huther: Es wird hervorgehoben, daß der Reiche mitten in seinem Thun und Treiben vom Gericht ereilt umkommt, wie die Blume mitten in ihrem Blühen der Sonnenglut erliegt.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Möchte jemals der rein evangelische Charakter des Briefes Jakobi verkannt worden sein, dann würden schon die Anfangsworte den Beweis liefern, daß wir uns hier nicht auf alt-, sondern auf neutestamentlichem Boden bewegen. Freude zum Gruß ist die Losung für die ersten Leser des Briefes, die indessen durch mancherlei Anfechtungen betrübt wurden. Vergl. Luk. 2, 10. Der Beginn des Briefes Jakobi ist gleichsam ein Nachklang der ersten Predigt Jesu zu Nazareth, welche der Verfasser vielleicht gehört hatte, Luk. 4, 18. 19. In diesem χαίρειν ist er ganz homogen mit Paulus (Phil. 4, 4) und mit Petrus (1 Petri 1, 6—9), dessen Brief in seinem Beginne eine merkwürdige Uebereinstimmung mit dem Anfang des Jakobusbriefes erkennen läßt. Gleichwie Elihu (Hiob 35, 10) kennt auch Jakobus einen Gott, „der den Gesang macht in der Nacht."

2. Schon der Anfang des Briefes zeugt von dem innig christlichen, zugleich aber auch von dem erhaben sittlichen Charakter des Schreibers. Die Forderung, es „für lauter Freude zu achten, wenn man in vielartige Versuchungen mitten hinein gerathen ist," klingt so erhaben und kühn, daß man schier fragen möchte, ob jene Forderung das menschliche Vermögen nicht ganz übersteige. Vgl. Hebr. 12, 11. Gewiß muß eine solche Ermahnung dem natürlichen Menschen als große Thorheit erscheinen und Aergerniß erregen. Denn Versuchung für lauter Freude zu achten, ist noch unendlich mehr, als darunter zu schweigen und zu beten, selbst mehr, als dafür zu danken; es gilt nicht nur, die Versuchung willig über sich ergehen zu lassen, sondern in derselben zu rühmen, daß es so und nicht anders ist, und dieses zu thun nicht nur bei einzelnen, sondern bei vielen Versuchungen, die aus dem Leiden der Erde geboren werden. Vgl. Röm. 5, 3. Eine solche Forderung entlockt den Festussen das Wort: „Jakobe, du rasest!" (Apostg. 26, 24.) Der Christ aber ahnt und fühlt schon bei diesem ersten Wort, weß Geist in demselben zu ihm redet. Denn wie hätten Fleisch und Blut offenbaren können, was hier so klar und ausdrücklich geschrieben steht: des Christen tiefster Schmerz zugleich die Quelle seiner höchsten Freude? Keine andere Religion außer der christlichen hat das Leiden der Erde zu einem neuen Dankstoff erhoben. Bekannt ist Baco's Wort: „Glück war der Segen des Alten, Unglück aber ist der Segen des Neuen Bundes." Man vergleiche die noch immer lesenswerthe Abhandlung von F. V. Reinhard, de praestantia religionis christianae in consolandis miseris etc., und von der andern Seite die Diatribe de consolatione apud Graecos, auctore A. C. van Heusde, Traj. ad Rhen. 1840.

3. Indem ihr erkennet. Um ihrer πίστις eine solche Freude möglich zu machen, wie er sie ihnen so eben angepriesen hatte, weist sie Jakobus auf eine Frucht ihrer γνῶσις hin. Auch der Glaube hat seine Wissenschaft, freilich eine Wissenschaft anderer Art, doch nicht geringer an Werth und Zuverlässigkeit, als das Wissen auf blos natürlichem Gebiet. Einerseits muß auch der Christ erkennen: „wir sind von gestern her und wissen nichts" (Hiob 8, 9), andererseits ist ihm indeß geoffenbart, was den Weisen und Klugen verborgen blieb, Matth. 11, 25. 26. Und diese Wissenschaft ist vollkommen fähig, ihm den Genuß der angepriesenen Freude zu ermöglichen; er weiß, von wem die Versuchung kommt, er weiß, wozu die Versuchung dient, nämlich zur Glaubensprüfung. Schon dieser Gesichtspunkt ist geeignet, ihn mit seinem Leide zu versöhnen. Es ist also nicht Zufall, wenn der Christ vor vielen Andern in mancherlei Versuchungen fällt, ebenso wenig als es Zufall ist, wenn ein Schmelzer zur Läuterung des Goldes oder des Silbers den Ofen bis zu einem bestimmten Grade heizt. Noch viel weniger ist es eine gerechte Strafe, sondern vielmehr ein Läuterungs-, ein Bildungs-, ein Erziehungsmittel, ohne welches im Reiche Gottes unmöglich etwas Großes aus uns wird.

4. Die christliche Beharrlichkeit ist unendlich verschieden von der stoischen Gleichgültigkeit mit ihrem Wahlspruch: „res mihi, non me rebus subjungere conor." Sie hat einen höheren Ursprung, einen sanfteren Charakter, eine größere Dauer, eine herrlichere Frucht.

5. Merkwürdig ist es, wie Jakobus schon im Anfang dieses Briefes auf christliche Vollkommenheit dringt, so daß im vierten Verse das nämliche Wort zweimal vorkommt. So auch das vollkommene Gesetz, Kap. 1, 25, der vollkommene Mann, Kap. 3, 2 u. s. w. Vergl. den schönen Aufsatz von Ad. Monod in seinen Adieux, 1856: „tout dans l'Ecriture est idéal."

6. Es ist ein tiefsinniger Wink, der in der Ermahnung V. 4 enthalten ist, daß da, wo das Ausharren ein vollkommenes Werk hat, der Christ dem Prinzipe nach vollkommen und in keinem Stück mangelhaft ist. Denn wo die christliche Beharrlichkeit herrscht, da ist die Kraft der sündigen Selbstsucht gebrochen, der Selbstsucht, welche wohl entweder unabhängig von Gott, oder gar höher als Gott, keinenfalls aber unter Gott einen Standpunkt einnehmen möchte. Auf zweierlei Weise offenbart sich nämlich der Heldenmuth des Glaubens: als ein leidender und als ein streitender. Der erstere steht von beiden am höchsten, weil gerade in diesem Zustande die meiste Selbstverleugnung geübt werden muß, und wer es wahrhaft so weit bringt, der trägt damit zugleich das Prinzip der christlichen Vollkommenheit in sich.

7. In dem kurzen Brief des Jakobus wird verhältnißmäßig viel vom Beten gesprochen. S. Kap. 1, 5; 4, 2. 3. 8; 5, 13—18. Auch hierin zeigt sich der Apostel als ein wahrer Diener dessen, der seine Schüler nicht allein in die Uebungsschule des Gebets geleitet hat, sondern der auch darin ihnen selbst als reines, vollkommnes Vorbild vorangegangen ist, Luk. 11, 1. Aus der Art und Weise, in welcher Jakobus vom Gebete redet, geht klar hervor, daß er einen direkten Zusammenhang zwischen dem Gebete und seiner Erhörung anerkennt, nicht nur in dem Sinne des modernen Unglaubens, als ob das Gebet nur auf psychologischem Wege einen wohlthätigen Einfluß hervorbringen könne auf das Herz des Betenden selbst, sondern also, daß das Gebet das von Gott verordnete Mittel zur direkten

Erlangung unserer Bedürfnisse sei, die wir denn auch ohne dieses Gebet sicherlich nicht erhalten würden. Hätte das Gebet nur eine psychologisch wirkende Kraft für den Betenden selbst, dann würde es völlig unerklärlich sein, aus welchem Grunde auch Jakobus (Kap. 5, 13—18) mit so viel Ernst und Nachdruck das Beten für Andere empfiehlt, da diesen in dem vorerwähnten Fall das Gebet unmöglich würde von einigem Nutzen sein können. Vergl. Bibelwerk zu 1 Tim. 2, 1—7.

8. Der Christ hat selten so viel Weisheit nöthig, als gerade dann, wenn es darauf ankommt, in der Versuchung auf die rechte Weise und nach dem Willen Gottes zu verharren. Man spricht so oft von der Weisheit, deren Jemand im Glücke bedarf, damit er nicht undankbar, hochmüthig oder vermessen werde, und diese Behauptung ist richtig. Aber auch im Unglück bedürfen wir nicht minder des göttlichen Lichtes, sollen wir wahrlich verstehen, was uns der Herr damit zu sagen hat, und nicht durch unser eigenes aufgeregtes Gefühl auf jämmerliche Irrwege geleitet werden. Dies erkannte und würdigte auch der Dichter, Ps. 94, 12. Durch den hochgerühmten Nutzen der Drangsale ward noch nie ein Sünder bekehrt, so lange der Herr selbst zu der heilsamen Züchtigung nicht noch den Stab seines Wortes und das Licht seines Geistes hinzugegeben hat. In den Tagen der Trübsale bedürfen wir vielleicht noch mehr der göttlichen Weisheit, als in den Tagen der Freude; Weisheit, damit wir wirklich den rechten Weg erwählen, ohne weder zur Rechten, noch zur Linken abzuweichen; Weisheit, damit wir verstehen, was Gott von uns will, wenn er die Erfüllung eines geliebten Wunsches uns vorenthält, oder wenn er eine schwere Last uns auferlegt ꝛc.

9. Auch was Jakobus von der unumgänglichen Nothwendigkeit des Glaubens bei dem Gebete sagt, ist aus der Lehre des Herrn selbst genommen, vgl. Matth. 21, 21. 22. Seine liebliche Bildersprache von den Wogen des Meeres ist wohl aus seiner eigenen Erinnerung an den See Genezareth entstanden. Die treffende Wahrheit dieses Bildes wird am besten auf dem Wege innerlicher Lebenserfahrung verstanden. Die Seele ist dem Meere gleich, der Zweifel aber wehet darüber hin, wie ein Sturm, der die Wasser bis in die Tiefe aufwühlt; in einem solchen Zustande ist das Herz des *δίψυχος* gänzlich unempfänglich für den Genuß der Gebetserhörung. Vergl. 1 Kön. 18, 21, wo durch den Ausdruck: „Hinken auf beiden Seiten" ein ähnlicher innerer Zwiespalt angedeutet wird; vielleicht mit Anspielung auf den Vogel, der von dem einen Zweige auf den andern springt, ohne irgendwo Ruhe zu finden.

10. Ein neues Paradoxon scheint Jakobus uns vorzuhalten, wenn er ermahnt (V. 9): „Ein Bruder aber, der niedrig ist, rühme sich seiner Höhe." Es gibt indessen eine Höhe in dem Auge Gottes und des Herrn, die nicht von irdischer Ehre oder von vergänglichem Reichthum abhängt, und oft da am meisten anzutreffen sein wird, wo die Oberflächlichkeit sie am wenigsten suchen würde. Erniedrigt zu werden kann für Fleisch und Blut nur empfindlich, nur unangenehm sein; geschieht es aber um des Namens Christi willen, wird die Erniedrigung im Blick auf ihn getragen, und ist sie mit christlichem Seelenadel gepaart, dann rechnet man es sich nicht zur Schande, sondern trägt sie als die höchste Ehre. Vergl. Matth. 5, 11. 12; Apostg. 5, 41. 42. Unwillkürlich denkt man hier an das schöne Wort Pascal's in Betreff des Menschen: „Gloire et rebut de l'univers, s'il se vante, je l'abaisse; s'il s'abaisse, je le vante."

11. Die Anzahl der Reichen, die ihrer Niedrigkeit sich rühmen konnten, ist zu allen Zeiten gering gewesen. Vergl. Matth. 19, 23—26. Und doch finden wir in der Geschichte dann und wann Einzelne im Feuer der heftigsten Anfechtung und Versuchung. Man höre nur z. B. die herrlichen Worte von Chrysostomus in seiner Rede nach dem Fall des Eutropius, Opera, Tom. III, p. 586, edit. Montf.: „Warum zitterten wir nicht? Weil wir keine Widerwärtigkeiten dieses Lebens fürchten. Was könnte uns schrecklich sein? Der Tod? Desto eher laufen wir in den Hafen der Ruhe ein. Der Verlust irdischer Güter? Nackt kam ich aus dem Mutterschooße, nackt kehre ich zu dem Mutterschooße der Erde zurück. Verbannung? Die Erde ist des Herrn und was darin ist. Falsche Beschuldigungen? Freuet euch und hüpfet, wenn euch die Menschen hassen und reden allerlei Uebels wider euch, so sie daran lügen, denn euer Lohn wird groß sein im Himmelreich. Ich sah die Schwerter über mir und sah gen Himmel. Ich erwartete den Tod und dachte an die Auferstehung. Ich sah auf die irdischen Widerwärtigkeiten und berechnete die Seligkeiten zur Rechten Gottes. Ich blickte auf die Gefahren, und mein Auge schaute im Geist die Krone der Herrlichkeit. Was ich in meinen Predigten beständig mit Worten verkündige, das predigte die That selbst auf dem Markte. Der Wind bläst und streift die Blätter ab, das Gras verdorrt und die Blume verwelkt." (Das Letzte vielleicht eine indirekte Anspielung auf diese Stelle bei Jakobus, V. 11.)

12. Die Krone des Lebens, von welcher Jakobus hier redet, bildet nicht nur einen Gegensatz gegen die vergänglichen Lorbeerkränze, um welche die Griechen in ihren Wettkämpfen stritten, sondern auch gegen die verwelkende Blume, von der Jakobus soeben (V. 11) gesprochen hatte. In der Lehre von dem Gnadenlohne des beharrlichen Glaubens ist Jakobus übrigens vollkommen in Uebereinstimmung mit dem Herrn und den andern Aposteln desselben. Vgl. Matth. 19, 28; 1 Kor. 9, 24—27; 1 Petri 5, 4; Offenb. 2, 10; 3, 21. Die Erwähnung des Bereitseins der Krone für Alle, die ihn lieben, läßt nicht undeutlich den Begriff der „Gnadenwahl" durchschimmern.

Homiletische Andeutungen.

V. 2—8 Epistel am Sonntage Oculi, V. 9—12 Epistel am 22. Sonntage nach Trinitatis im Großherzogthum Hessen und anderwärts.

In wiefern der Beruf, ein Knecht Jesu Christi zu sein, den neutestamentlichen Schreibern besonders anvertraut war, und in wiefern dieser Beruf noch immer das Vorrecht aller Gläubigen ist. — Der Knecht Jesu Christi kann nichts Besseres thun, als seine Brüder stärken. — In Christo Freude allem Volk. — Wie das Christenthum das scheinbar Unmögliche möglich macht. — Das Leiden dieser Zeit eine Glaubensprüfung für den Christen. Gerade durch diese Feuerprobe wird 1) die Aechtheit, 2) der Gehalt, 3) der Werth des Glaubensgoldes offenbar. Vergl. 1 Petri 1, 7. — Beharrlichkeit mitten unter allen Versuchungen die Tochter

des Glaubens, die Mutter aller andern Tugenden. — Das christliche Leben ein gottgeweihetes Opfer, das ohne Flecken oder Fehler sein muß. — „Bitte, was ich dir geben soll." 1 Kön. 3, 5. — Der Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Wohlthätigkeit, vgl. Jesus Sir. 18, 18. — Des gläubigen Gebetes hoher Werth und unerläßliche Erfordernisse an dasselbe zur Zeit der Anfechtung. — Der Fluch des Zweifelmuths, der Werth der christlichen Charakterfestigkeit. — Reichthum und Armuth betrachtet im Lichte des Glaubens. — Sinken der Weg zum Steigen, Entbehren der Weg zum Genusse, Streiten der Weg zur Krone. — Die Seligpreisung des Knechtes Christi (V. 12) verglichen mit den Makarismen des Meisters, Matth. 5, 3—12. — Zur ganzen Perikope V. 1—12. — Der dreifache Beruf des Christen in der Versuchung: 1) Leiden (V. 2—4), a. mit dankbarer Freude, b. mit ausharrender Geduld; 2) Beten (V. 5—8), a. um eine kostbare Gabe, aber von einem edelmüthigen Geber, b. mit einfältigem Glauben, aber ohne jeglichen Zweifel; 3) Rühmen (V. 9—12), a. in dem Streite der Gegenwart, b. in der Erwartung der Krone in der Zukunft.

Tholuck (Predigten I, 5, 340) zu V. 2: Warum der Christ seine Anfechtung für eitel Freude achtet: 1) Er weiß, von wannen sie kommt; 2) er weiß, wohin sie führt. — Porubszky: Die Anfechtungen des Glaubens: 1) Wie sie veranlaßt werden, 2) wie sie eine Beharrlichkeit bewirken, 3) wie sie eine gläubige Thätigkeit anregen. — Das Gebet die erste That des Glaubens. — Des Zweiflers Pein und Rettung. — Durch Erniedrigung zur Hoheit. 1) Das Ziel: Hoheit, 2) das Mittel: Erniedrigung. — Staag: Wie sich der Christ in Kreuz und Leiden zu verhalten hat: 1) Die Kreuzesseligkeit, 2) die Kreuzesbitte, 3) die Kreuzesgesinnung, 4) die Kreuzesverheißung. — Beck: (V. 5) Die wahre Weisheit. — Klemm: Der Kampfpreis auf dem Kampfplatze des Lebens. — Dräseke: Demuth die Bedingung aller wahren sittlichen Größe, denn sie ist 1) der Anfang, 2) die Nahrung, 3) die Stütze, 4) die Krone derselben. — Arndt: Selig ist der Mann, der die Anfechtung erduldet.

Starke: Ein Knecht Gottes sein ist den Gläubigen ein großer Ehrentitel, dessen sie sich allewege rühmen können. — Cramer: Die Kirche des Neuen Testaments ist nicht an einen Ort gebunden, wie zur Zeit des Alten Testaments, sondern in allem Volk, wer Gott fürchtet und recht thut, der ist angenehm, Apostg. 10, 35. — Quesnel: Eine der vornehmsten Sorgen rechtschaffener Lehrer ist, die zu trösten, welche um des Herrn willen leiden, 1 Kor. 14, 3. — Hedinger: Große Kunst! Lachen im Weinen, Freude haben in der Traurigkeit. Aber es ist noch Zeit, sie zu lernen; unsere Kraft ist nichts, Gott thut und wirket Alles, Phil. 4, 11—13. — Cramer: Wider mancherlei Krankheiten gehören mancherlei Arzneimittel, wider mancherlei Sünden mancherlei Züchtigungen, Tit. 3, 3. — Starke: Der rechtschaffene Glaube ist nicht todt, sondern lebendig und wirket allerlei Gutes, 2 Petri 1, 5. 6. — Kreuz und Leiden hilft zur Geduld, wie der Wind zu desto tieferer Einwurzelung des Baumes, V. 2. — Wer einmal gut angefangen hat, muß darin beharren bis an's Ende, sonst ist alle vorige Arbeit umsonst. — Geduld in der ersten Stunde macht's nicht aus. Das Ende bringt die Krone. — Es ist eine große Weisheit, das Leiden recht zu ertragen, und diese gibt Gott. — Hedinger: Ein reicher Herr und doch wohlthätig ist etwas Seltenes; immer geben und der Bettler nimmer müde werden ist mehr als menschlich; schenken aber und geben über Alles, was man bitten darf (Ephes. 3, 20), ist göttlich. — Osiander: Weil Gott uns nicht seine Gutthaten verdrießlich aufrücket, so sollen wir solches viel weniger gegen unsern Nächsten thun. — Langii Op: Nicht höher kann eine Kreatur Gott ehren, als wenn sie ihm im Glauben Alles zutrauet und sich fest auf seine Verheißungen verläßt, welches auch der lauterste Gottesdienst ist, Röm. 4, 20. 21. — Quesnel: Der Glaube ist die Quelle des christlichen Gebets; der Bach kann nicht laufen, wenn die Quelle vertrocknet ist, Röm. 10, 14. — Wahrhaftig Gläubige sind nicht unbeständig und wetterwendisch, sondern beständig und fest, Kol. 2, 5. — Willst du Gott dienen, so laß dir es einen Ernst sein, daß du Gott nicht versuchest. — Ein getheiltes Herz verlangt Gott nicht, Matth. 22, 37. — Ein armer Gläubiger ist ebenso wohl ein Bruder in Christo, als ein Reicher, Philem. V. 16. — Die Niedrigkeit und Demuth ist durch Christum eine rechte Hoheit geworden, Hiob. 22, 29. — Hedinger: Reichthum ist an und für sich nicht verdammlich, kann aber den Menschen leicht hochmüthig machen. — Cramer: Gott will es haben, daß Reiche und Arme bei einander wohnen sollen. — Langii Op.: Die Hinfälligkeit des Lebens und Unbeständigkeit der äußerlichen Wohlfahrt sind wohl zu erwägen. — Hedinger: Reich und gottlos ein doppelter Höllenstrick. Siehe, daß du dir solchen durch Geiz nicht an den Hals legest; 1 Tim. 6, 9. 10. — Langii Op.: Gläubige Christen sind nicht allein Unterthanen, sondern auch Reichsgenossen Christi, als die mit ihm herrschen und regieren, 1 Kor. 6, 2. 3. — Cramer: Was die Dornenkrone, die wir hier auf Erden tragen müssen, verdirbet, das vergütet wiederum die Krone des Lebens im Himmel, 2 Kor. 4, 17. 18.

Stier: „Wollten wir dem tiefen, reichen Sinn jedes Spruches und Wortes in diesem Briefe genug zu thun suchen, so müßten wir immer von vorn anfangen und schöpften die Fülle doch nicht aus. Welch eine Predigt wäre zu halten über das einzige Freude zuvor, das in unsere Trübsal hereinklingt! — Welch ein gewaltiges Wort, das damit zusammenhängende: Achtet es eitel Freude, wenn ihr in Anfechtungen liegt!" u. s. w. — Heubner: Prüfungen eine Wohlthat Gottes. — Einen guten Anfang haben und die Fortsetzung fehlen lassen ist ein Schimpf. — Eine Weisheit, die nicht von Gott kommt, ist keine Weisheit. — Glaube und Gebet bedingen sich gegenseitig. — Wo der Wille noch wankt, fehlt es auch an Vertrauen. — Von Glauben und Unglauben gilt das Wort 1 Sam. 2, 30. — Das Christenthum erhebt den Christen über seinen Stand. — Es ist ein rührender, Ehrfurcht gebietender Anblick, einen in der Welt hochgestellten Christen demüthig zu sehen.

II. Das Thema.

Die Seligpreisung der Beharrlichkeit in der Versuchung als Warnung vor der Hingebung an diese.

Kap. 1, 12.

Selig [ist] der Mann[1]), welcher die Versuchung besteht, denn wenn er ein Bewähr- 12
ter geworden ist, wird er empfangen die Krone des Lebens, welche er [der Herr[2]] verheißen hat denen, die ihn lieben.

Exegetische Erläuterungen.

Daß dieser Vers das eigentliche Thema des ganzen Briefes enthält, den herrschenden Grundgedanken desselben ausspricht, ergibt sich daraus, daß dieser Gedanke schon in der Einleitung V. 2 anklingt und Kap. 5, 7 in einem entsprechenden Finalthema wiederholt wird. Es ist ein Makarismus, nach der Art der Bergpredigt, und zwar der letzte jener Makarismen des Herrn, in welchem sich alle früheren zusammenfassen (Matth. 5, 10. 11), passend angewandt auf die Situation seiner Leser in seiner Zeit. — **Selig [ist] der Mann.** Das *ἀνήρ* steht statt *ἄνθρωπος* wohl nicht blos in Bezug auf Ps. 1, 1. Es tritt mehrfach hervor (s. V. 5, hier, V. 20, Kap. 3, 2), und wir haben schon angedeutet, wie sich dies daraus erklärt, daß die Versuchungen der Zeit, welche der Apostel im Auge hatte, vor Allem durch die Männerwelt hindurch gingen. Thomas scheint diesen Charakterzug bemerkt, aber nicht verstanden zu haben, wenn er erklärt: beatus vir, non mollis vel effoeminatus, sed vir. — **Welcher die Versuchung besteht.** Obschon der Satz auch als allgemeiner Lehrsatz Geltung hat und gelten will, so ist doch der *πειρασμός* hier zunächst als die conkrete Einheit aller jener *πειρασμοί* zu verstehen, von denen V. 2 die Rede war; denn der Gedanke an eben diese *πειρασμοί* geht durch den ganzen Brief hindurch. Also nicht: *ὅταν περιπέσῃ* (Wiesinger). Daher auch *ὑπομένει* wie V. 3 die *ὑπομονή* und das *μακροθυμήσατε* Kap. 5, 7 ꝛc. — **Denn wenn er ein Bewährter geworden.** Ein Bewährter, nicht blos bewährt; Einer, dessen Eigenschaft die Bewährtheit durch das Faktum der Bewährung geworden ist. Es ist derselbe Gedanke, den er weiterhin Kap. 2, 23 ausspricht: Abraham ist durch das *δικαιοῦσθαι* Freund Gottes geworden. Und hier sehen wir, wie Jakobus mit Paulus in den dogmatischen Anschauungen übereinstimmt, denn auch Paulus läßt Röm. 5, 3 auf die *ὑπομονή* die *δοκιμή* folgen. Die subjektive und innerliche Seite dieser Bewährung ist aber das *σφραγίζεσθαι* nach Eph. 1, 13. Krebs, Augusti u. A. haben das *δόκιμος* unpassend auf die dem Wettkampfe der Athleten vorangehende Prüfung bezogen, Gebser, Theile u. A. auf die Läuterung der Metalle durch's Feuer, was in sofern auch unrichtig ist, als das letztere Bild den Begriff der Läuterung voraussetzt, der zwar auch in der Prüfung liegt, aber nicht mit ihr identisch ist. Dieselbe Situation setzt als Läuterung die Sicherheit des Erfolgs voraus, als Prüfung stellt sie dieselbe in Frage, als Versuchung bringt sie dieselbe in Gefahr. De Wette und Wiesinger nehmen keine bildliche Beziehung an; doch werden wir durch die Krone des Lebens, welche hier verheißen wird, wenigstens erinnert an die Anschauung des Wettlaufs selbst bei Paulus, 1 Kor. 9, 24; 2 Tim. 2, 5. — **Empfangen die Krone des Lebens.** Der Ausdruck *στέφανος*, Kranz, Siegeskranz, Ehrenkranz, wird in seiner vollsten Bedeutung zur Krone, und so dürfen wir ihn hier nehmen, gemäß Matth. 5, 9 und Offenb. 5, 10. — *Τῆς ζωῆς* erklärt Huther als Genitiv der Apposition: „Die *ζωή*, d. i. das ewige, selige Leben, ist der Ehrenkranz, womit der Ausharrende geschmückt wird." Allein Joh. 3, 36 heißt es: der Gläubige hat das ewige Leben; und sollte 2 Tim. 4, 8 die Krone der Gerechtigkeit heißen: die Gerechtigkeit wird mir als Krone verliehen? Wenn die Krone den Ehrenkranz der vollendeten Bewährung bezeichnet, wie sie im Glaubensleben gereift, aber auch von Gott objektiv zuerkannt und verherrlicht wird, so ist die Krone des Lebens, die dem Leben, das sich zur Krönung entfaltet hat, geschenkte Krone als Leben, das Summum des Lebens als Ehrenpreis des Lebens; unser Genitiv also der des Besitzes oder der Zugehörigkeit. Vergl. 1 Petri 5, 4; Offb. 2, 10. Wenn etwa die Satzungsmämer jener Zeit mit Bezug auf Ps. 1 sagten: glückselig ist der Mann, der stets auf das Gesetz hält, er ist der Baum an den Wasserbächen, seine Blätter welken nicht, d. h. sein Leben wird immer grünen, so gewann der Makarismus des Jakobus, seine Fortdauer und seine Lebensverheißung damit noch eine besondere Bedeutung. Man wird nun allerdings nicht mit Zwingli, Michaelis, Wiesinger u. A. behaupten können, daß diesem Bilde wie bei Paulus 1 Kor. 9 die Vorstellung der griechischen Wettkämpfe zum Grunde liege. Aber auch bei den Juden war doch die Krone oder das Diadem nicht blos „ein Sinnbild *besonderer* Ehre" (Huther mit Beziehung auf Ps. 21, 4; Weish. Sal. 5, 16. 17), sondern auch einer dem *wohlbestandenen* Lebenskampf von Gott zugetheilten Ehre. Die Voraussetzung, daß das beharrliche Ringen in einer höheren Lebensbahn die Bedingung des Diadems sei, war den Juden wie den Griechen eigen und findet sich mehr oder minder in der ganzen Menschheit in den mannigfachsten Gestalten wieder. Dieses Lebensgesetz galt im Alten Testament besonders von dem typischen Juda, von David, vom idealen Menschen (Ps. 8), vom Messias (Ps. 110). Die Krone der

1) Die Lesart *ἄνθρωπος* in Cod. A. und einigen Minuskeln macht als verfehlte Correktur auf das bedeutsame *ἀνήρ* aufmerksam.

2) Das *ὁ κύριος* fehlt nach A. B. ꝛc. und fällt aus nach Lachmann, Tischendorf u. A. Gestützt auf Codd. G. K. u. a., die syrische Uebersetzung ꝛc. hat es Theile in Schutz genommen. Einige Minuskeln und Uebersetzungen lesen *ὁ θεός*. Da die Einschaltung sich leichter erklärt als die Auslassung, so ist anzunehmen, daß der Apostel mit dem *λήμψεται* auf das *λήμψεταί τι παρὰ τοῦ κυρίου* zurückblickt.

Gläubigen wird 1 Kor. 9, 25 dem vergänglichen Ehrenkranz entgegengesetzt; auch wird 1 Petri 1, 4 und 5, 4 darauf angespielt. Weßhalb fehlt hier der Gegensatz? Die Juden und Judenchristen jener Zeit konnten sich leicht auf ihn besinnen; alle ihre Schwärmer wollten das zionitische Reich, die Krönung ihres chiliastischen Messias, die Bekränzung der jüdischen Weltherren erleben. Darum weiset auch Petrus (Kap. 5) die duldenden Christenhirten hin auf die Krone der Herrlichkeit, und auch die Verheißung des Hebräerbriefes ist das unerschütterliche Reich, Kap. 12, 28. — **Welche er** [der Herr] **verheißen hat.** S. die kritische Note. „Ist ὁ κύριος richtige Lesart, so ist darunter nicht Christus (Baumgarten, Schneckenburger), sondern Gott (Gebser, Theile, Wiesinger) zu verstehen." Huther. Das heißt dann dennoch: der in Christo geoffenbarte Gott. Ob aber Jakobus nicht eben durch die Auslassung zu einer Ergänzung veranlassen wollte, die er vorbereitet hatte durch V. 1? — **Denen, die ihn lieben.** Kap. 2, 5; Ps. 97, 10; 145, 20; Röm. 8, 28; 2 Tim. 4, 8. Die Liebe zum Herrn ist also für Jakobus wie für Paulus das eigentliche unvergängliche Wesen des Glaubens, seine Wurzel, sein Saft und seine Krone; und sie ist es, welche sich in der Beharrlichkeit bewährt, durch sie vollendet. Vergl. Joh. 15.

(Grundgedanken s. S. 33; Homiletische Andeutungen S. 34.)

III. Erste Erinnerung in Beziehung auf die erste Gestalt der Versuchung: die Schwärmerei.

Die Warnung vor der Schwärmerei, welche die versucherische Sache als Gottes Sache darstellt. Die häßliche Gestalt der Selbstversuchung der Irrenden und ihr Ende, der Tod. Die gegenübertretende Beständigkeit des Vaters der Lichter in seinem segnenden Walten und die Erhabenheit seiner durch das Wort der Wahrheit gebornen fürstlichen Kinder.

Kap. 1, 13—18.

(V. 16—21 Perikope am Sonntage Cantate.)

13 Keiner, der versucht wird [in der Versuchung steht], soll sagen: von Gott[1]) werde
ich versucht; denn Gott ist unversuchbar gegen böse Dinge, er selber aber versucht [von
14 sich aus] Niemanden. *Ein Jeder aber wird versucht, indem er von seiner eigenen Lust
15 abgezogen wird [abfällig gemacht] und angelockt wird [von dem bösen Reiz]. *Darauf,
wenn die Lust empfangen hat [befruchtet ist], gebieret sie die Sünde, die Sünde aber,
16 wenn sie vollendet ist [gereift ist], gebieret den Tod. *Laßt euch nicht irre führen, meine
17 geliebten Brüder! *Jegliche gute Bescherung und alle vollkommene Gabe [Schenkung]
kommt [und kommt] von oben hernieder, von dem Vater der Lichter [Lichtwesen], bei wel-
18 chem nicht vorhanden ist ein Wechsel, noch ein Schattenwurf von einer Umkehr. *Nach
freiem Rathschluß hat er uns gezeuget durch das Wort der Wahrheit, damit wir wären
eine [Art von] Erstlingsschaft seiner Geschöpfe.

Exegetische Erläuterungen.

1. Inhalt: Die erste Gestalt der Versuchung Schwärmerei: Die Darstellung des Versuchergedankens als Gottes Sache und Warnung vor dem Blendlicht dieser Versuchung, V. 13. — Die häßliche Gestalt der Selbstversuchung der Irrenden und ihr Ende der Tod, V. 14—16. — Das gegenübertretende Bild des wahren Gottes in seinem segnenden Walten und in seiner unerschütterlichen Beständigkeit, V. 17. — Die Erhabenheit seiner durch das Wort der Wahrheit gezeugten fürstlichen Kinder, V. 18.

2. Die erste Gestalt der Versuchung Schwärmerei, wonach sie sich als eine herrliche Gottessache oder Gottesmahnung darstellt. **Keiner, der versucht wird, soll sagen.** Warnung vor dem Blendlicht der Versuchung, V. 13. Es ist nicht richtig, wenn man sagt: dem ὃς ὑπομένει πειρασμόν stellt Jakobus den ὃς πειράζεται gegenüber ꝛc. Aehnlich wie Huther, Pott, Olshausen, Schneckenburger u. A. Denn wie könnte Jemand die Versuchung bestehen, ohne erst versucht zu werden? Allerdings deutet Jakobus mit dieser Abmahnung hin auf solche, die wirklich sagen, sie würden von Gott versucht (was auch durch den stärkeren Ausdruck des Partizips angedeutet ist), aber auch diese noch will er bessern, seine besseren Leser aber vor ihrem Irrthum warnen. Nach Calvin (und Wiesinger) handelt Jakobus hier de alio tentationis genere. Die Sache liegt aber einfach so, daß Jakobus den einen großen πειρασμός jetzt nach den einzelnen ποικίλοις πειρασμοῖς auseinanderlegt, und hier also beginnt er mit der ersten Gestalt der Versuchung. Soll sagen. Das λεγέτω nach Schneckenburger u. A. cogitet oder sibi persuadeat, was allerdings mit gesetzt ist, aber nicht genügt, wie Huther richtig bemerkt; bei dem Sagen aber schwebt dem Apostel ein ungemein vielfaches Sagen der judaisirenden Judenchristen und Juden vor. — **Von Gott werde ich versucht.** Grotius, Hottinger u. A. haben richtig empfunden, daß das Wort versuchen in dem ersten und dem zweiten Ausdruck nicht ganz den gleichen Sinn habe, und Huther behauptet dagegen ohne genügenden Grund, es müsse in beiden Fällen das Gleiche gemeint sein, innerlich zur Sünde gereizt werden. Niemand sage: von Gott werde ich innerlich zur Sünde gereizt; mit dieser Ermahnung konnte Jakobus unmöglich die zwölf Stämme warnen. Nur haben die erwähnten Ausleger die richtige Unterscheidung nicht, wenn sie sagen, es heiße das erste Mal: adversa pati, das andere Mal: malis ad defectionem sollici-

1) Der Artikel τοῦ vor θεοῦ ist nur durch einzelne Minuskeln unterstützt.

tari. Es ist ein sententiöses Oxymoron, welches den Gedanken ausspricht: Niemand sage, der Anreiz, welcher für ihn wirklich eine Versuchung ist, und zwar am Ende eine teuflische (Kap. 3, 15), in die er schon verwickelt steht (πειραζόμενος), sei eine Mahnung Gottes, eine Sache Gottes, ein Antrieb, seine Ehre zu behaupten. Das nämlich sagten etwas später die Juden wirklich bei ihrem Aufstand gegen die Römer, das sagten sie jetzt schon bei den Aeußerungen ihres Fanatismus gegen die Heiden, und auch die judaisirenden Judenchristen sagten in ähnlicher Weise: Gott will, daß wir seine Satzungen behaupten und uns darum auch von den Heidenchristen absondern, sofern sie nicht ganz oder theilweise das Gesetz annehmen. Jakobus aber hat ohne Zweifel die pikante Form des Ausdrucks gewählt, um jenen Sagenden den Vorwurf zu machen, daß sie, wenn auch unbewußt, Gott zum Urheber böser Dinge machen wollten. Daß er aber gegen eine allgemein oder vielfach verbreitete Frechheit unter den Judenchristen, wonach sie bewußte Versuchungen zum Bösen Gott Schuld gegeben hätten, hier eifere, ist schlechterdings nicht anzunehmen; dafür liegen keine Indicien vor. So konnten die Sadduzäer nicht reden, so auch nicht die Pharisäer oder Essäer (wie Bull, Ittig, Schneckenburger mit Beziehung auf ihre Lehre von der εἱμαρμένη meinten); noch weniger kann hier auf Simon Magus hingezielt sein (Calow), aber ebenso wenig haben wir es hier blos mit der allgemeinen Neigung des natürlichen Menschen zu thun, die Schuld des πειράζεσθαι irgendwie auf Gott zu schieben, welche die Juden verstärken konnten durch Mißdeutungen des Alten Testaments (Huther; s. auch die Note, S. 59, und Spr. 19, 3; Sirach 15, 11. 12), denn wir haben es in unserm Briefe durchweg nicht mit bloßen Allgemeinheiten, sondern mit konkreten Beziehungen zu thun. — Das Wort ὅτι öfter vorkommende Anführungsformel. Das ἀπό nach Huther's bemerkenswerther Erinnerung nicht so stark als ὑπό. — **Denn Gott ist unversuchbar.** Die Begründung des Vorigen durch eine zweigliedrige Aussage über Gott. Erstlich er ist ἀπείραστος. Dieses neutestamentliche ἄπαξ λεγόμενον ist nicht mit der klassischen Form ἀπείρατος (im Sinne von unerfahren) zu vermengen in dem Sinne: Gott hat keine Erfahrung vom Bösen (Schultheß, de Wette, Huther). Auch ist die Fassung des Wortes in aktiver Bedeutung (Luther nach der Vulgata intentator) abzuweisen; die geringe sprachliche Begründung, der Genitiv κακῶν, die sich ergebende Tautologie nicht nur mit dem Folgenden, sondern auch mit dem Vorigen spricht dagegen. Die passivisch-adjektivische Fassung aber: nicht versucht, nicht versuchbar, welcher die meisten folgen, ist nicht nur nicht gegen den Sprachgebrauch, wie Huther will (s. das adjektivische ἀκατάστατος V. 8), sondern auch nicht gegen den Gedankenzusammenhang, wie derselbe meint. Denn es soll zunächst die Warnung: Niemand sage ꝛc. bekräftigt werden. Dieses Sagen nämlich war eben wie alle Schwärmerei ein Gott Versuchen, darum eitel und gottlos, weil Gott sich nicht versuchen läßt. Man könnte daher geneigt sein, unter κακῶν maskulinisch schlechte Menschen zu verstehen, doch würde das wohl bestimmter ausgedrückt sein; an Uebel zu denken (Oecumenius) liegt nicht nahe, aber auch der Singular, das Böse, erscheint zu allgemein; der Plural deutet in diesem Zusammenhang auf konkretisirte und potenzirte böse Dinge hin. — Zweitens: **Er selber aber versucht Niemanden.** Zweite Negation, gerichtet gegen den Inhalt des Satzes: ich werde von Gott versucht (Huther). Das αὐτός wird verschieden gefaßt; von Huther als Gegensatz gegen das Folgende in dem Sinne: nicht er versucht, sondern Jeder wird versucht ꝛc., von Theile und Wiesinger im Gegensatz gegen das Vorige: er selbstthätig. Und dies ist wohl das Richtige: er läßt sich nicht von Gott versuchenden Schwärmern in ihr un(heiliges) Interesse hineinziehen, er selber aber von sich aus wird Versucher an keinem Menschen; das Versucherische in der Prüfung, die er verhängt, ist nie von ihm. Also Beides ist zu betonen: Er nicht — versucht Niemand nicht. Mit Bezug auf die scheinbar entgegengesetzt lautenden Schriftstellen 1 Mos. 22, 1; 5 Mos. 8, 2 u. a. muß man zuvörderst die Versuchung und die Verstockung so bestimmt unterscheiden, wie den Abraham und den Pharao. Gott versucht nach dem konkreten alttestamentlichen Ausdruck den Abraham, indem er ihn in eine Prüfung stellt, woran sich die überlieferte Volksvorstellung als Element der Versuchung hängt; er versucht den Pharao, indem er ihn in eine Prüfung stellt, worin sich das Gericht seiner Selbstverblendung vollenden muß. Er hat also durchaus keinen Theil an der Versuchung selbst als Anreiz zum Bösen, er konkurrirt aber bei der Versuchung durchweg, und zwar am Anfang prüfend, am Ende richtend, auf den Mittelstufen züchtigend oder strafend. In Beziehung auf das strafende Moment in der Versuchung beten wir: führe uns nicht in Versuchung. Er ist, wie Calvin bemerkt, nie Urheber des Bösen selbst.

3. Die häßliche Gestalt der Selbstversuchung der Irrenden durch die böse Lust und die Frucht der Tod, V. 14—16. **Ein Jeder aber wird versucht.** Es ist unrichtig, wenn Wiesinger das Versuchtwerden an unserer Stelle von dem Hineingerathen in die Versuchung V. 2 als einen innern Vorgang durchaus unterscheiden will. Vielmehr zeigt die Darstellung der versuchenden Lust unter dem Bilde der Buhlerin, daß Jakobus sich die eigene Lust des Versuchten objektiv denkt in einer ihm äußerlich entgegentretenden Thorheit, wie dies auch Sprüche Sal. 7, 5 ff. der Fall ist. Darin freilich ist er in seinem Rechte, wenn er den oben gezeichneten Gang des Wohlverhaltens in der Versuchung in Gegensatz bringt zu dem hier gezeichneten Gange des Mißverhaltens. Darauf kommen wir später. Die objektive Thorheit also, die dem Versuchten entgegentritt, ist nach dem Sinne des Apostels im Wesentlichen nichts Anderes, als seine selbsteigne (ἰδία betont) Begierde; erstlich, weil sie sich auch als Versuchung der Welt und des Satans aus derselben ungöttlichen ἐπιθυμία, dem alter ego seiner eigenen Sündigkeit, gebildet hat, und zweitens, weil seine ihm gegenständlich gewordene böse Lust nur durch seine subjektive böse Lust Macht über ihn gewinnen kann. Wenn wir nach einer wohlbegründeten Unterscheidung versucht werden von der Welt, vom Teufel und von dem eigenen Fleisch und Blut, so ist dies näher so zu bestimmen: auch die Versuchung der Welt und des Teufels ist in ihrem Wesen die überall homogene Welt- und Selbstsucht, und nur in der eigenen subjektiven bösen Lust des Menschen kann die Versuchung für ihn zu einer verstrickenden Versuchung im engeren Sinne werden. So war die

große Versuchung jener Zeit für Juden und Judenchristen überall nur eine; alle diese glänzenden, vielfarbigen Schwarmbilder, die dem Einzelnen verlockend gegenüber traten, hatten sich gebildet aus dem Stoff des chiliastisch weltlüsternen geistlichen Stolzes. Auf diese Eigenheit in dem blendenden Objekt legt nun Jakobus das Hauptgewicht, weil Jeder in seiner eignen Macht, in der Ueberwindung seiner selbst die Welt und den Satan überwinden muß. Für's erste müssen wir nun sehen, wie er die ἰδία ἐπιθυμία objektivirt in dem Bilde der Buhlerin. Nach Theile und Wiesinger sollen die Worte: Ein Jeder ꝛc. so construirt werden: Ein Jeder wird von seiner eignen Lust versucht, indem er nämlich gereizt ꝛc. Der reine Ausdruck des Gegensatzes: von Gott versucht, von seiner eignen Lust versucht, scheint dafür zu sprechen. Aber damit wird das weiterhin folgende Bild gleich in der Anlage verwischt. Der Sinn ist vielmehr: Ein Jeder wird versucht, indem er ꝛc., nach der Construktion von Luther, de Wette, Huther. Das heißt indem die eigne innere Lust ihm als verlockende Buhlerin gegenübertritt. Diese Gestalt ist nämlich gleich angedeutet durch die Verba ἐξέλκειν und δελεάζειν. Schneckenburger bemerkt davon: verba e re venatoria et piscatoria in rem amatoriam et inde in nostrum tropum translata. Das ἐξέλκειν (ein ἅπαξ λεγ. im Neuen Testament) ist nicht synonym mit δελεάζ. (Pott: protrahere in littus), kann hat es überhaupt eine besondere Bedeutung in der res venatoria (Schultheß: elicere bestias ex tuto); in der res amatoria aber kann es als das Herauslocken des Menschen aus seiner Innerlichkeit und Selbständigkeit durch blendendes Interesse von der eigentlichen Anlockung unterschieden werden (Ablocken und Anlocken). Das δελεάζειν (von δέλεαρ, esca exposita ad capienda animalia) kommt noch 2 Petri 2, 14. 18 vor und hat auch bei den Klassikern in tropischer Bedeutung immer einen üblen Sinn. Nun darf man aber die Partizipia ἐξελκόμενος ꝛc. nicht unbeachtet lassen; sie bezeichnen den Werdeprozeß, in welchem die Versuchung zur Verstrickung wird, indem der Mensch in ihr stehen bleibt. Erst wird er aus seiner innern Fassung und Festung herausgezogen, dann vollends angezogen von der Lockung der Buhlerin. Die eigentliche innere Entscheidung wird dann weiterhin ausgesprochen mit εἶτα συλλαβοῦσα. Mit der ἐπιθυμία aber wird nicht die „unschuldige Sinnlichkeit" bezeichnet. „Das Wort steht wie überall im Neuen Testament (außer wo ein bestimmtes Objekt derselben, wie Luk. 22, 15; Phil. 1, 23; 1 Thess. 2, 17, genannt ist) auch ohne Hinzufügung von κακή, σαρκική oder ähnlich, sensu malo." Huther. Die ἐπιθυμία ist allerdings nicht die Erbsünde an sich, wie Huther richtig bemerkt, aber ebenso wenig blos eine aus der Erbsünde entstehende böse Lust zur That, wie er gegen Wiesinger behauptet, dessen ungefähr gleichlautende Erklärung er bedenklich findet. Sie ist die Erbsünde in ihrer konkreten Aktivität selbst („prava concupiscentia"), nach ihrer positiven Seite als Welt- und Selbstsucht, wie sie sich nach den verschiedenen Situationen unendlich verschieden gestaltet. Halten wir mit Pott die bildliche Schilderung von verschiedenen Personifikationen fest, so ist hier nicht von vier, sondern von drei Generationen die Rede. Es folgen einander die buhlerische Mutter oder die ἐπιθυμία, die buhlerische Tochter oder die ἁμαρτία als Sünde im engeren Sinne oder Thatsünde, und als Sohn und Enkel der wollüstigen Mütter der mörderische Sohn, der Tod. Indem sich der Mensch mit seinem Willen der Verlockung der bösen Lust hingibt, wird das sittliche Verhältniß zu einer Art von böser Naturfolge, das Weitere macht sich wie von selbst. Die Lust wird schwanger und gebiert die Sünde. Diese aber gebiert wie aus sich selbst, oder gemäß ihres wesentlichen Zusammenhangs mit der ἐπιθυμία, indem sie mit ihrer eigenen Reife den geerbten Todeskeim zur Reife bringt, den Tod. — **Darauf, wenn die Lust empfangen hat.** Hiermit ist die eigentliche Hingebung des Menschen an seine böse Lust bezeichnet, aber in einer Form, welche andeutet, daß sich das erwarten ließ, weil er stehen blieb in der Verlockung (δελεαζόμενος). Die böse Lust ist befruchtet, d. h. sie ist Meisterin geworden über den Willen des Menschen. — **Gebieret sie die Sünde** (וְתֹהַר וְתֵלֶד). Nach de Wette u. A. soll die ἁμαρτία die innere That der Sünde bezeichnen, die ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα die äußere Thatsünde. Indessen erinnern Wiesinger und Huther mit Recht, die innere That liege schon in συλλαβοῦσα. Dagegen fassen Calvin, Schneckenburger, Wiesinger u. A. die ἁμαρτ. ἀποτελ. als das ganze sündliche Leben. Huther aber will darunter die gleiche Thatsünde verstehen, diese aber in ihrer ganzen Entwicklung durch ihre einzelnen Momente, bis sie sich den Menschen ganz dienstbar gemacht hat, so daß jede Reaktion aufhört. „Denn ἀποτελεῖν ist weder = perpetrare (Pott), oder operari (Laurentius), noch τίκτειν (τεχθεῖσα, Baumgarten), sondern = vollenden; also ἡ ἁμαρτ. ἀποτελ. die zur Vollständigkeit ihrer Entwicklung hindurchgeschrittene Sünde." Da die Sünde zuerst als Neugeburt zum Vorschein kommt, so liegt die Anspielung auf die zur Maturität gelangte junge Buhlerin, welche einzelne Ausleger in dem ἀποτελεσθεῖσα fanden, nicht außer dem Gedankenkreise des Jakobus; der Ausdruck freilich hebt es hervor, daß sie zu einem falschen τέλος gekommen, welches die Antithese bildet zu dem τέλος, wozu der gläubige Israelit in seinem Wohlverhalten kommt. Das wahre Judenthum ist zum Christenthum gereift, der Judaismus zum antichristlichen Abfall. Dem Sinne nach fällt nun wohl die Auslegung von Wiesinger mit der von Huther ziemlich zusammen; die letztere aber hat den Vorzug, daß sie das Bild der sich vollendenden Sünde selbst bestimmt festhält. **Sie gebieret den Tod.** „Das Wort ἀποκύει (im Neuen Testament sonst nur noch V. 18) unterscheidet sich von τίκτει nur dadurch, daß jener Ausdruck bestimmter andeutet, daß die ἁμαρτία von vorn herein mit dem θάνατος schwanger ist." Huther. Unter dem Tode verstehen Huther und Wiesinger den zeitlichen und ewigen Tod zugleich, Röm. 6, 23. Zwischen Beiden mitten inne liegt aber der historische unabsehbare Tod, als unabsehbarer Untergang von dem absoluten immer noch zu unterscheiden, und sobald wir die konkrete Bedeutung der Stelle in's Auge fassen, fällt dieses Todesmoment besonders in's Gewicht. Und hier müssen wir an den Gegensatz erinnern, den Wiesinger zwischen V. 3, 4 und unserer Stelle gefunden hat. Den ersten Satz: der Prüfung des Glaubens durch Trübsal entspricht die Reizung des Willens durch die Lust, halten wir für falsch; in Versuchung fallen und versucht wer-

den ist eins. Aber das Bewußtsein um das πειράζεσθαι und das ἐξελκόμενος und δελεαζόμενος sein, verbunden mit dem Gegensatz der wirksamen πίστις dort und der wirksamen ἐπιθυμία hier: dies ist ein wirklicher Gegensatz. Sodann ist der zweite die ὑπομονή dort und die ἁμαρτία hier. Ferner das ἔργον τέλειον dort und die ἁμαρτία ἀποτελ. hier. Endlich das τέλειοι dort (verbunden mit dem στέφανος τῆς ζωῆς V. 12) und der θάνατος hier. Die beiden letzteren Gegensätze hat Wiesinger zusammengefaßt. Beziehen wir nun die ganze Stelle auf die Zeitverhältnisse des Jakobus, so ist die vollendete Sünde der vollendete Abfall des jüdischen Volks und der Tod sein geschichtliches Gericht (s. Kap. 5 und Röm. 10). Natürlich wird damit die allgemeinere Bedeutung unserer Stelle, welche die Aussicht auf den ewigen Tod eröffnet, so wie die speziellste, nach welcher jede Todsünde einen geistlichen Tod zur Folge hat, nicht ausgeschlossen. Noch ist hier zu erinnern an die verschiedenen Lehrtropen: die Sünde gebiert den Tod (Jakobus), die Sünde hat den Tod als Sold oder Strafe zur Folge (Paulus), die Sünde ist der Tod (Johannes). Ebenso ist die Stelle gegen die (katholische) Folgerung zu verwahren, die Sünde als solche sei zu unterscheiden von der bösen Lust mit Calvin: neque enim disputat Jacobus, quando incipiat nasci peccatum, ita ut peccatum sit et reputetur coram deo, sed quando emergat. Dazu allerdings veranlaßt Jakobus mit der ganzen Heiligen Schrift, die innere Thatsünde oder den bösen Rath des Herzens zu unterscheiden von den unmittelbaren natürlichen Regungen der sündlichen Begierde. Endlich ist die Voraussetzung zu meiden, als ob Jakobus mit diesem abschreckenden Bilde blos didaktisch beweisen wollte, die Versuchung komme nicht von Gott. Seine Leser sollen dieselbe auch nach ihrem eigensten Wesen, Ursprung und Wirken kennen lernen. Daher: **laßt euch nicht irre führen.** Bezieht sich dieser Satz auch auf das Folgende mit (Theile) und nicht lediglich auf das Vorige (Gebser), so waltet doch noch mehr die Beziehung auf das Vorangegangene vor (Wiesinger), als auf das Folgende. Und zwar wird der Ausdruck die volle Prägnanz einer Warnung vor objektiven Bildern und Geistern der Versuchung haben, nach de Wette: lasset euch nicht irre führen, nicht nach Gebser: irret nicht. Die Wärme dieser Warnung wird erhöht durch den Zuruf: meine geliebten Brüder! Das Stärkungs- und Bekräftigungsmittel für diese Ermahnung aber sollen sie allerdings in der nachfolgenden Belehrung über den wahren Gott der Offenbarung finden. Huther: „Dieselbe Formel findet sich 1 Kor. 6, 9; 15, 33; Gal. 6, 7 (ähnlich 1 Joh. 3, 7); in allen diesen Stellen geht sie einem dem christlichen Bewußtsein gewissen Gedanken, durch den ein vorhergehender Ausspruch seine Bestätigung erhält, voraus."

4. Das gegenübertretende Bild des wahren Gottes ꝛc., V. 17. **Jegliche gute Bescherung.** Man erlaube uns den Hexameter (worüber s. Winer S. 705) wieder zu geben, da wir eben nur durch die genauere Berücksichtigung des Textes darauf geführt worden sind. Neben δώρημα stehend wird doch δόσις nicht, wie Huther will, dasselbe bedeuten können, sondern δόσις ist in erster Linie der Akt des Gebens, erst in zweiter Linie die Gabe. Neben δώρημα aber, als der Bezeichnung der Gabe, des Geschenks, wird es jedenfalls zur geringeren Gebung, wogegen δώρημα bedeutender in's Gewicht fällt. Dazu kommt die Steigerung der Adjektive ἀγαθή, τέλειον. Es ist allerdings nicht begründet, die δόσις auf Gaben des Naturreichs zu beziehen, das δώρημα auf die Gaben des Gnadenreichs, aber daraus folgt noch keine Identität (wie Huther meint), die hier recht tautologisch ausgedrückt wäre. Die Erklärung muß von dem τέλειον ausgehen. Es correspondirt gemäß dem neutestamentlichen Begriff der τελείωσις mit dem ἔργον τέλειον und den Christen als τέλειοι V. 2 und mit der ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα V. 15. Und wie das vollkommene Werk zu begreifen ist, nur als die consequente Bethätigung des theokratischen Glaubens im Christenthum, der τέλειος als der christlich entschiedene, die vollendete Sünde als die Sünde des christusfeindlichen Abfalls, so ist auch das δώρημα τέλειον die im Christenthum vollendete Gottesgabe. Unser δώρημα erinnert an Christus als χάρισμα (Röm. 5, 15); doch ist hier wohl die christliche Offenbarung in ihrer Gabenfülle gemeint. Demgemäß wäre denn πᾶσα δόσις Alles, was dieses vollendete Geschenk eingeleitet hat in der alten Zeit, besonders im Alten Bunde, nach Analogie von Hebr. 1, 1. Die Leser hier wie dort sollen wissen, daß der einige Gott über dem Unterschied und Gegensatz des Alten und des Neuen Bundes waltet. Es lag nahe, daß einzelne Ausleger (Raphelius, Augusti) das πᾶσα und πᾶν exclusiv fassen wollten. Der Gegensatz schien nahe gelegt: Gott versucht Niemand, sondern nichts als Gutes kommt von ihm. So wäre der Gegensatz distinkter ausgedrückt, allein der Apostel hat ihn reicher ausdrücken wollen: nicht nur nichts Böses kommt von ihm: alles Gute vielmehr kommt von ihm. Und zwar ist es ἄνωθεν καταβαῖνον in steter Permanenz, ein ewiger Regen und Sonnenschein von Gaben. Das Partizip ist zu beachten, und wir sollten eigentlich übersetzen: es kommt und kommt. Auch ist der Ausdruck Gabe für δώρημα schwach, und Schenkung wäre noch gewichtiger als Geschenk. — **Von dem Vater der Lichter.** Huther und Wiesinger sind darin einverstanden mit den meisten Neueren, daß unter den Lichtern nur die Himmelslichter zu verstehen seien. Wir glauben aber nicht, daß für eine solche abnormale Ausdrucksweise irgend eine Schriftstelle angeführt werden kann. Ps. 136 heißt es von den Sternen in der Sept. τῷ ποιήσαντι φῶτα μεγάλα, Jer. 4, 23 τὰ φῶτα αὐτοῦ. Die Schrift aber unterscheidet durchweg zwischen machen, schaffen und zeugen ebenso wie das Symbolum Nicaenum. Auch soll die Stelle Hiob 38, 28 doch sicher nicht sagen, daß der Regen Gott zum Vater habe. Es wird freilich (auch abgesehen von den Erklärungen der Lichter: die Erkenntniß [Hornejus], die Freude [Michaelis], die Weisheit oder Güte [Wolf]) nicht nöthig sein, an die Urim und Thummim zu denken (Heisen), selbst der Gedanke an die Engel (Kern, Olshausen) muß zurücktreten. Aber näher liegt es, an die Bergpredigt zu denken, zu welcher Jakobus in so inniger Beziehung steht. Hier werden Kap. 5, 14 die Jünger τὸ φῶς τοῦ κόσμου genannt und V. 16 werden sie als Leuchter oder Lichtträger von ihrem Licht selber unterschieden. Der Messias heißt im Alten Testament häufig ein Licht (Jes. 9, 2; 49, 6 ꝛc.) und im Neuen Testament nennt er sich selber so (Joh. 8, 12; vergl. Kap. 1, 4 u. a. St.). Auch den Täufer nennt er ein Licht Joh. 5, 35 und

Phil. 2, 15 heißt es von den Christen: ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ. Wenn man für die genannte Auslegung anführt, Gott selbst werde φῶς genannt 1 Joh. 1, 5 (vergl. 1 Tim. 6, 15), so ist doch dieser ethische Begriff von dem physischen streng zu unterscheiden. Die folgenden Metaphern: παρ' ᾧ, sollen für die Auslegung sprechen; die aber constituiren einen Gegensatz zwischen Gott als dem schattenfreien Licht und den symbolischen Lichtkörpern, die nicht ohne Schattenwurf sind. Vollends aber im 18. Verse werden die Gläubigen als gottgezeugte Kinder, als eine ἀπαρχή von den κτίσματα selbst unterschieden. Das Scholion ap. Matth.: ἤτοι τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων, ἢ τῶν πεφωτισμένων ἀνθρώπων, wird also mit dem letzteren Satze Recht haben in dem Sinne, daß hier die ganze Reihe der Organe der Offenbarung von Abraham bis auf Christus als Repräsentation aller guten Geister gemeint ist. — **Bei welchem** [als ihm eigen] **nicht vorhanden ist.** Wir fassen die Stelle so in Bezug auf das ἔνι, ohne in die Frage einzutreten, ob ἔνι eine eigenthümliche Form sei (Buttmann, Winer), oder abgekürzt aus ἔνεστι (Meyer, Huther). — **Ein Wechsel, noch ein Schattenwurf.** Man muß zuvörderst beachten, daß diese Ausdrücke sonst nicht im Neuen Testament vorkommen. Sodann ist der erste Ausdruck als der allgemeinere nach dem zweiten bestimmteren zu erklären. Die griechischen Ausleger (Oecumenius, Theophylakt u. A.) finden nun alles Bildliche blos in dem ἀποσκίασμα: bei Gott ist keine Veränderung noch ein Schatten, d. h. eine Spur, ein Anschein eines Wechsels, oder auch eines Rückhalts; ihnen folgten die Neueren: Morus, Rosenmüller, Hensler, Theile. Die lateinischen Ausleger dagegen (Justinianus, Estius, a Lapide u. A.) bezogen den letzteren Ausdruck ad solis vicissitudines et conversiones. Dann auch Luther (s. die Uebersetzung), Grotius, Wetstein, Flatt, Schultheß. Eine ausführliche Verhandlung findet man bei Gebser, welcher die Stelle erklärt: der aus der Sonnenwende entstehende Schatten. Wiesinger denkt an Mondwechsel, Sonnen- und Mondfinsternisse, indem er die Beschattung als Wirkung der τροπή faßt; ähnlich Huther: das Beschattetwerden des Gestirns, das durch die wechselnde Stellung desselben bewirkt wird. Indessen sind Sonnen- und Mondfinsternisse allzu seltene und flüchtige Erscheinungen, um einen prägnanten Ausdruck abzugeben für den hier vorliegenden Gedanken. Und mögen hier auch keine termini technici der Astronomie angewandt sein (wie Huther bemerkt) im eigentlichen Sinne, so kannte doch die Weltanschauung aller Zeiten so viel Astronomie, um den täglichen phänomenologischen Umlauf von Sonne, Mond und Sternen als die Ursache aller nächtlichen Verschattungen der Erde zu erkennen. Die Sonne hat nicht nur ihre jährliche, sondern auch ihre tägliche Sonnenwende. In gleicher Weise gehen Mond- und Sternbilder auf und unter und lassen uns dann die volle Nacht. In ganz anderem Sinne aber ist Gott das Licht der Welt, eine Sonne, die nicht untergeht. Darauf weiset die Schrift hin, Ps. 139, 9. 12; Hiob. 34, 22; wie schon die Feuersäule im Lager der Israeliten. Wenn aber der Ausdruck τροπῆς ἀποσκίασμα einen solchen phänomenologischen Schattenwurf der umwendenden Gestirne bezeichnet, so wird auch παραλλαγή nicht mit Huther ganz allgemein zu fassen sein = Veränderung, sondern als eine metaphorische Bezeichnung der Wechselung des Standorts. Diese Abwechselung ist das erste; das stete Fortrücken der Gestirne, die Umwendung resultirt daraus. Wenn nun die Gestirne, als die geschaffenen symbolischen Zeichen des göttlichen Lichtwesens, diese Eigenschaft haben, daß sie nicht ohne Schatten und Nacht sind, so bildet sich der Gegensatz, daß Gott als der Vater der Lichter sich ewig gleich bleibt, nicht nur an sich, sondern auch in der Erscheinung dieser Lichter. Das heißt denn: mit dem Alten Testament macht er keinen Umlauf, der einen Nachtschatten werfen könnte auf das Neue (wie später der Talmud einen solchen hat machen wollen), und ebenso wenig läßt er mit dem Neuen Testament einen Nachtschatten fallen auf das Alte Testament (nach der späteren Meinung der Gnostiker und aller Rationalisten). Der Vater der Lichter bleibt sich auch in diesem Gegensatz gleich.

5. Die Erhabenheit der durch das Wort der Wahrheit gezeugten Kinder Gottes. **Nach freiem Rathschluß hat er uns gezeuget.** Der Zusammenhang dieser Worte mit dem Vorigen wird verschieden gefaßt: 1) als Coordination: Gott, der Vater der Lichter, ist ebenfalls Urheber unserer Wiedergeburt (Theile); 2) als Exemplifikation: generatio spiritualis, quasi exemplum aliquod donorum istorum spiritualium (Laurentius, de Wette); 3) als Folgerung aus dem allgemeinen Gedanken des Früheren (Huther). Doch kann die Wiedergeburt als Erfahrungssache nicht aus einem Dogma von Gott gefolgert werden. 4) Als Beleg oder Beweis (Gebser, Kern). Wiesinger treffend: „Das größte δώρημα (V. 18), welches in der von Gott gewirkten Wiedergeburt des Menschen durch das Wort der Wahrheit besteht, nennt nun statt alles Andern der Verfasser als den leuchtendsten Thatbeweis, daß von Gott nicht Böses, sondern alles Gute komme. Diese That seiner heiligen Liebe ist zugleich die stärkste Mahnung zu einem ihm gefälligen Verhalten (V. 19 ff.)." Der Apostel zeigt also, wie das vom Himmel herabgekommene δώρημα τέλειον sich als solches in seiner Wirkung, der Wiedergeburt der Gläubigen erwiesen habe. Wenn er aber zugleich die aus der Wiedergeburt sich ergebende hohe Würde, das ὕψος der Christen, auf's stärkste betont, so entkräftet er damit den Trug der versucherischen Schwärmerei, welcher sie verleiten will, auf chiliastischen und aufrührischen Wegen nach einem falschen Scheinbilde dieser Hoheit zu laufen. Zugleich wird allen Juden dieses wahre Lebensbild ihrer Erhöhung vorgehalten. Das βουληθείς steht mit Nachdruck voran. Gemäß seinem festgemachten (Aorist) freien Rathschluß. Das Moment der Liebe (Bengel: voluntate amantissima) liegt zunächst nicht in dem Ausdruck selbst, wohl aber in seinem Zusammenhang. Der Gegensatz ist (nach Beda, Calvin u. A.) die Verdienstlichkeit guter Werke. Näher liegt es zunächst, an die jüdischen Reichsansprüche zu denken (s. Röm. 9), zumal da in dem βουληθείς jedenfalls das Moment freiwilliger Entschließung vorhanden ist. „Daß hier von der Wiedergeburt und nicht von der natürlichen Geburt die Rede ist, bezeugt schon das Verbum selbst, denn ἀποκύειν ist synonym mit γεννᾶν ꝛc. (1 Joh. 3, 9; 1 Petri 1, 23; 2 Petri 1, 4)." So Huther mit Recht gegen Pott, welcher ἀποκ. mit facere, efficere erklären wollte. Uns, d. h. die Christen. Doch war die objektive Wiedergeburt der Menschheit in Christo zunächst auch den Juden mit zugedacht als Wieder-

geburt des Volks und der Theokratie, und dieses teleologische Moment will nach dem Folgenden mit gewürdigt sein. Sodann ist neben diesem objektiven Moment, das in den Gläubigen seine subjektive Verwirklichung erhalten, auch noch die Emphase wahrzunehmen: von dem Vater der Lichter erzeugt und damit bestimmt zur höchsten Würde. — **Durch das Wort der Wahrheit.** Das Evangelium als Vollendung des ganzen Offenbarungswortes: das Wort der Wahrheit nicht nur im Gegensatz gegen das Gesetz für sich betrachtet, oder gar gegen die Gesetzestradition, sondern besonders auch gegen den Lug und Trug der Schwärmerei, welche die Leser zu Söhnen des Reichs zu machen verhieß. Damit klingt auch der Gegensatz der Zeit an: was euch die Versuchung im Trugbilde verheißt, dazu hat uns das Wort der Wahrheit schon gemacht. Das Wort der Wahrheit, d. h. welches Wahrheit ist (Genit. appos.), aber doch auch Ausdruck und Leben der Wahrheit (1 Petri 1, 23; vergl. Ephes. 1, 13; Kol. 1, 5 [= εὐαγγέλιον]; 2 Tim. 2, 15). Daß er die Vermittelung dieses Wortes durch Christum meinte, ergibt sich aus dem ganzen Briefe, doch ist sein Begriff allgemeiner, weil er schon das ganze Alte Testament als werdendes Christenthum mit dieser Vollendung in eins zusammenfaßt. — **Damit wir wären.** Nicht erst würden. Doch ist die teleologische Ausdrucksweise wohl gewählt, um anzudeuten, daß die Juden werden sollen, was die Christen bereits sind. — **Eine** [Art von] **Erstlingsschaft.** Calvin: *Τινὰ* similitudinis est nota; nos quodam modo esse primitias. Ebenso Huther, Wiesinger, Gebser u. A. Der Apostel hatte aber nicht nöthig, das Symbolische seiner Ausdrucksweise in einem durchweg symbolisirenden Briefe erst hervorzuheben. Es verstand sich von selbst. Wir möchten um deßwillen freilich nicht mit Bengel das Bezügliche des Wortes darin finden: quaedam habet modestiam, nam primitiae proprie et absolute est Christus. Christus ist hier als Mittler der christlichen Erstgeburt mit inbegriffen. Wohl aber konnte Jakobus bei seinem Ausdruck daran denken, daß die Engel Gottes eine andere Art von Erstlingsschaft der Schöpfung bilden. Man hat aus unserer Stelle geschlossen, die Christen seien auch über die Engel erhaben; jedenfalls werden sie ihnen als ein anderartiger Typus himmlischer Erstgebornen coordinirt. Daß nun die *ἀπαρχή* sich bezieht auf die Gott geweihte Erstlingsfrucht im Alten Bunde (Laurentius: allusio est ad ritum legalem in Vet. Test. de consecratione primogenitorum, frugum, jumentorum et hominum) ist nach dem öfteren Vorkommen des Wortes in diesem symbolischen Sinne außer Zweifel (3 Mos. 23, 10; 4 Mos. 18, 12; 5 Mos. 26, 2). Und so liegt denn auch in dem Worte, daß die Christen ein dem Dienste Gottes geweihtes Volk sind, und zwar als die zuerst Geweihten im Verhältniß zu der noch bevorstehenden Bekehrung der Heiden und „Verklärung der Welt" (Huther). Daraus folgt aber nicht, daß mit der Erstlingsfrucht der Zeit nach der Begriff der Erstlingsschaft der Würde nach beseitigt wäre, wie Huther und Wiesinger wollen. Schon auf dem natürlichen Gebiet ist mit dem Begriff des Erstgebornen oder Gereiften auch der Begriff des Vorzüglichen mehr oder minder verbunden. Im Neuen Testament aber tritt dieser Begriff des Wortes im geistigen Sinne mehrfach hervor, 1 Kor. 15, 20. 23; Kap. 16, 15; Offenb. 14, 4. Aber auch ein anderes Moment des Begriffs ist hier entschieden festzuhalten. Wie die Erstlingsfrucht Weißagung und Bürgschaft der nachfolgenden ganzen Ernte war, so ist Christus als *ἀπαρχή* der Auferstehung der Bürge der folgenden Auferstehungsstadien, so ist der Heilige Geist in den Gläubigen Bürge der nachfolgenden Herrlichkeit (Röm. 8, 23); und so sind die ersten Gläubigen aus Israel in ihrer Einheit Bürgen der künftigen Bekehrung des Volks, Röm. 11, 16. Wir finden keinen Grund, hier irgend eins von diesen drei Momenten fallen zu lassen: 1) das gottgeweihte Erstlingsvolk, 2) die damit gegebene erste Würde der realen Gotteskinder, 3) die lebendige Bürgschaft künftiger Bekehrungen, selbst der Weltverklärung. Gegen das zweite Moment erinnert Huther: dann müsse das *τινὰ* nicht dastehen, dagegen zu *κτισμάτων* ein *νέων* oder *καινῶν* kommen. Der Anstoß in Betreff des *τινὰ* wurde aber oben erledigt, und die Forderung des *νέων* würde sich gerade umgekehrt aus Huther's Erklärung ergeben. Selbst die Fassung des *πρῶτοι* als *τιμιώτατοι* bei Oecumenius und ähnliche sind nicht wider den Gedanken des Apostels; sie sind nur Modifikationen und Consequenzen des *πρῶτοι*. — **Seiner Geschöpfe.** Mit diesem Ausdruck, der sich im Allgemeinen auf die ganze Schöpfung bezieht, im Besondern aber auf die sittlichen Stiftungen Gottes in der Menschheit, tritt zunächst die zweite Bedeutung der *ἀπαρχή* hervor, wie Ps. 8; Röm. 8; 1 Kor. 6, 2. 3. Dann aber auch die dritte Bedeutung. Die Christen stehen nicht nur als die *ἀπαρχὴ* Gottes über dem Treiben der sittlichen und den Trieben der natürlichen Welt, sie sind als solche auch die Bürgschaft der Verklärung der Welt. Die *κτίσματα τοῦ θεοῦ* sind also nicht wirklich die *καινὴ κτίσις* (Olshausen), wohl aber gehört die *ἀπαρχὴ θεοῦ* auch ihnen an, als eine Bürgschaft, daß sie zur *καινὴ κτίσις* heranreifen sollen, wie die Erstlingsfrüchte eine *ἀπαρχή* der heranreifenden Saatfelder sind. Wie reich an vollem christlichem Gehalt dieser Vers ist, darüber vergl. man die treffliche Ausführung bei Wiesinger, S. 88 ff. Besonders ist zu beachten, wie stark hier bei Jakobus die paulinischen Grundbegriffe anklingen; in dem *βουληθεὶς* die Erwählung, die freie Gnade, in dem *ἀπεκύησεν* die Lehre von der Wiedergeburt und neuen Kreatur, in dem *λόγος ἀληθείας* der Gegensatz gegen Gesetz und Symbol, in der *ἀπαρχή* nicht nur das Verhältniß der Christen zur Welt, sondern auch insbesondere der Judenchristen zu den Juden (Röm. 10), und in den *κτίσματα* seine Lehre von der Weltverklärung durch Christum, Röm. 8; Ephes. 1.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Gibt es Eine Frage, welche Jahrhunderte lang das Nachdenken der berühmtesten Philosophen angeregt und erschöpft hat, so ist es diese: Woher kommt das sittlich Böse? Das sittlich Böse, Unordnung auf dem Gebiete eines Gottes der Ordnung und des Rechtes, ein Mißton in der Harmonie der Schöpfung, unversiegbare Jammerquelle, neben so vielen und reichen Quellen des Glücks, die eine höhere Liebe uns eröffnet hat, welchem Urheber hat es doch sein unglückseliges Dasein zu danken? Ist es aus Gott? Wie könnte denn Gott gerecht und heilig sein? Und ist es nicht aus ihm, wie konnte es denn entstehen, fortdauern und herr-

schen, vom frühesten Morgen der Welt an? Kein Denker, der nicht sinnend still gestanden wäre vor dem Räthsel, und doch auch wiederum kein Denker, der sich hätte enthalten können, wenigstens einen Versuch zur Auflösung dieses Räthsels zu wagen. In den verschiedenen Schulen der griechischen Philosophie finden wir die widersprechendsten Prinzipien ausgesprochen. Die verschiedensten gnostischen Systeme des zweiten Jahrhunderts seben wir um dieses Problem, wie um ihren unveränderlichen Mittelpunkt sich bewegen. Und auch die spekulative Philosophie unsers Jahrhunderts konnte, wie oft sich auch ihr Idealismus von den Sentenzen der Erfahrung entfernte, diesen dunklen Hintergrund jedes menschlichen Selbstbewußtseins unmöglich gänzlich übersehen und mußte die Untersuchung des Bösen in den Gang ihrer Betrachtungen aufnehmen, und wäre es auch nur gewesen, um die Realität der Sünde als Schuld der Menschheit zu leugnen. Die bedeutendsten Versuche des menschlichen Denkens, um den Ursprung des sittlich Bösen zu erklären, werden auf vortreffliche Weise besprochen von Julius Müller in seinem klassischen Werke: „die christliche Lehre von der Sünde." (Neue Ausarbeitung 1844.)

2. Das Hauptsächlichste in der Lehre, die Jakobus uns hier über den Ursprung der Sünde vorhält, kann in Einen Satz zusammengefaßt werden: Die Sünde keinenfalls Gottes, sondern lediglich unsere eigene Schuld. Jede Erklärung über das Entstehen der Sünde, durch welche Gott, direkt oder indirekt, die causa efficiens mali werden würde, wird dem innersten Grunde nach hier schon durch Jakobus verurtheilt, so wie auch durch Paulus, Röm. 3, 8.

3. Nichts ist allgemeiner, als das Trachten, die Schuld seiner Uebertretungen, mittelbar oder unmittelbar, auf Gott zu werfen. Schon die Heiden entschuldigten sich mit der Ausflucht, daß eine Gottheit, oder auch ein unwiderstehlicher Dämon sie zum Bösen angetrieben habe, und die Juden fragten: Was schuldigt er denn uns? Röm. 9, 19. Die älteste Kunst der sündigen Menschheit, die schon im Paradiese ausgeübt wurde, war das Flechten der Feigenblätter (1 Mos. 3, 7), und auch der moderne Rationalismus unsers Jahrhunderts scheint in dieser Hinsicht zwar nichts gelernt, doch auch nichts vergessen zu haben. Die Sünde, so wird von dieser Seite behauptet, ist zwar ein relatives, aber doch auch ein durchaus unvermeidliches Uebel. Ist Gott nicht der Allmächtige, der das Licht sowohl als die Finsterniß schaffet, der Unendliche, aus und durch und zu welchem absolut alle Dinge sind, der Allwissende, der den Mißbrauch der sittlichen Freiheit voraussah und leicht hätte verhindern können? Und so ist es also deutlich: der Mensch mußte durchaus fallen, und er fällt nicht nur unter der hohen Zulassung, sondern auch nach dem Willen und der Anordnung Gottes. Sünde ist ein ganz unentbehrliches Glied in unserm Erziehungsplane hienieden, ebenso wie ein Kind das Laufen nicht wird lernen können, wenn es nicht zuvor gestrauchelt hat. Sünde ist die unzertrennliche Schattenseite des Lichtes der Vollkommenheit, das, wie es scheint, ohne einen Schatten nun einmal nicht gedacht werden kann. Sünde ist ein Mangel an Entwicklung, eine Unvollkommenheit, die nun einmal in der Organisation unsers Geschlechts begründet liegt, und uns ebenso wenig kann zugerechnet werden, als daß wir zwar Füße, aber keine Flügel haben. So macht man die Sünde, welche Willkür und ein verwegener Aufstand gegen Gott ist, im Grunde der Sache zu einer Regel, und was der schönscheinenden Theorie noch fehlen möchte, das tritt in der Praxis unter noch grelleren Formen hervor. Auch der Stumpfsinnigste wird unerschöpflich an Witz und Verstand, wenn es darauf ankommt, das verübte Böse zu entschuldigen. Kein Wort fällt selbst den Kinderlippen so schwer, als das Bekenntniß einer persönlichen Schuld. Bald haben es die Menschen, bald die Umstände, bald hat es unser Temperament und bald wieder die natürliche Schwäche des ursprünglich doch so guten Herzens gethan. Ja, wie mancher gläubige Christ selbst verkleinert seine Schuld durch den frommen Seufzer: Gott habe seine Hand einen Augenblick losgelassen, der Herr habe sein Angesicht vor ihm verborgen, so daß er sich nun auch nicht als ein Kind des Lichtes erweisen könne; das Fleisch sei ihm zu mächtig gewesen und er selbst sündige doch eigentlich nicht mehr, sondern nur das unüberwindliche fleischliche Prinzip in ihm. Wenn Jakobus wieder unter uns aufträte, würde er noch nicht die mindeste Veranlassung finden, seine Ermahnung als überflüssig einzuziehen: Niemand, wenn er versucht wird, sage: ich werde von Gott versucht.

4. Man braucht sich nur in den Begriff, Gott sei in dem absolutesten Sinne des Wortes ἀπείραστος κακῶν etwas tiefer hinein zu denken, um die unendliche Erhabenheit der christlichen Gottesidee vor der ethnischen einzusehen. Jakobus steht in dieser Beziehung nicht nur auf einem hoch religiösen, sondern auch auf einem rein ethischen Standpunkte. Gleichwie bei Vielen die Gottesidee durch die Sünde verfinstert ist, so wird auch andererseits manche unklare oder einseitige Theorie über den Ursprung der Sünde durch die christliche Gottesidee corrigirt.

5. Um die Unterweisung Jakobi über den Ursprung der Sünde recht zu verstehen, muß man besonders den Punkt nicht aus dem Gesichte verlieren, daß er hier nicht den Ursprung der Sünde im menschlichen Geschlecht überhaupt, sondern im menschlichen Individuum beschreiben will; mit andern Worten: daß er die Sache hier ausschließlich von ihrer psychologischen, nicht aber von ihrer metaphysischen Seite betrachtet. Rationalistische Ausleger, die demnach Jak. 1, 14. 15 als Waffe gegen 1 Mos. 3 und Joh. 8, 44 gebrauchen, handeln höchst willkürlich. Die Sache hat zwei Seiten, von welchen Jakobus nur die eine berührt, indem er die andere, wie wahr diese an sich auch sein möge, ihren vollen Werth behalten läßt. Vergl. Jak. 4, 7. Was er beschreibt, ist die Geschichte der Sünde in jedem einzelnen Menschen, und zwar in drei verschiedenen Perioden: in ihrem Anfang, in ihrem Fortschritt und in ihrem Ende.

6. Wenn Jakobus erklärt, daß die Lust, wenn sie empfangen habe, die Sünde gebäre, so will er damit keineswegs sagen, daß die ἐπιθυμία, per se, noch durchaus keine Sünde sei. Die concupiscentia ist in diesem Falle schon prava, wird aber hier ausdrücklich vorgestellt als Mutter, nicht des sündigen Prinzips, sondern der sündigen That. Mit Recht hat die protestantische Kirche aller Zeiten den pelagianisirenden Tendenzen des Katholizismus gegenüber die Behauptung aufrecht erhalten, daß auch die ἐπιθυμία des Menschen, die nachher zur

Thatsünde wird, an sich schon etwas Sündhaftes sei. Und auch Paulus stellt wohl in Abrede, daß das Gesetz, nicht aber daß die Lust Sünde sei, Röm. 7, 7. Uebrigens bietet die Geschichte jeder mehr augenfälligen Sünde, z. B. bei Adam, bei Pharao, bei David, bei Achab und bei vielen Andern mehr, die treffendsten Beweise für die Richtigkeit der hier vorgestellten Zeichnung dar. „Sehr gemißbraucht wird diese Stelle, wenn man daraus beweisen will, die bösen Begierden seien nicht Sünde, sobald der Mensch nur nicht einwillige. Denn Jakobus handelt nicht davon, wann die Sünde anfange, wann sie vor Gott Sünde sei und als Sünde zugerechnet werde, sondern wann sie hervorbreche. So schreitet er allmählich fort, zu zeigen, daß die Vollbringung der Sünde die Ursache des ewigen Todes sei, die Sünde aber wurzele in der eigenen Lust; woraus also folgt, daß die Menschen in dem ewigen Verderben die Frucht ernten, die sie selbst gesäet haben." Chrysostomus.

7. Der Schuldbegriff, welchen hier Jakobus mit so viel Nachdruck ausspricht, ist für die ganze Entwicklung der Dogmatik vom höchsten Interesse. Erst dann, wenn die Sünde in ihrem wahren Wesen als Schuld erkannt wird, kann man auch die Tiefe der Versöhnungs- und Erlösungslehre würdigen. Aber dann wird man auch erkennen, daß nur ein Erlöser, der wirklich Gottmensch war, uns von dem ewigen Verderben befreien konnte. Die richtige Auffassung der Soteriologie und Christologie wurzelt völlig in der tieferen Einsicht in die Hamartologie.

8. Unmöglich kann in Gott ein Zwiespalt bestehen zwischen seiner Heiligkeit einerseits und seiner Liebe andererseits. Denselben Gott, welchen Jakobus uns V. 13 als ἀπείραστος κακῶν beschrieben hat, bezeichnet er uns V. 17 als den ewigen Urquell des Lichtes, aus welchem uns alle Gaben und nur gute Gaben zuströmen. Auch dieses Wort erinnert an die Bergpredigt, Matth. 7, 11. Gott heißt hier der Vater der Lichter, gleichwie er an andern Stellen der Vater der Geister, der Gott der Geister alles Fleisches genannt wird, Hebr. 12, 8; 4 Mos. 16, 22. In dichterischer Weise (auch in metrischer Form: „πᾶσα δόσις ἀγαθή, καὶ πᾶν δώρημα τέλειον") schildert Jakobus den unerschöpflichen Reichthum der Güte und die Herrlichkeit der Unveränderlichkeit Gottes, um damit zugleich darzuthun, daß der Schluß: ein solcher Gott könne dann noch die Ursache der Sünde sein, zu gleicher Zeit die stärkste contradictio in terminis enthalte. Denn der Vater der Lichter kann unmöglich die Finsterniß lieben; er, bei dem keine Veränderung ist, kann unmöglich heute das Böse verursachen, das er gestern verbot oder bestrafte; zu seinen guten und vollkommenen Gaben kann keinenfalls die abscheuliche, von ihm so oft verurtheilte Sünde gehören. „Das Neue Testament bestreitet ganz bestimmt die widrige Behauptung von einer Selbstentwicklung Gottes." Heubner.

9. Der größte Beweis für die absolute Unmöglichkeit davon, daß Gott die Ursache der Sünde sein soll, liegt in der entgegengesetzten Erfahrung der Gläubigen selbst (V. 18), wo die größte und herrlichste aller guten Gaben (V. 17), aber allgemein angeführt, mehr speziell genannt wird. Der Geburtsgeschichte der Sünde (V. 15) wird (V. 18) die geistliche Geburtsgeschichte des Christen entgegengesetzt, um auf diese Weise in das hellste Licht zu setzen, daß der Gott, der die Wiedergeburt bewirkt, unmöglich der Urheber des ihr entgegengesetzten Bösen sein könne. Wer dem Briefe Jakobi aus einem dogmatischen Gesichtspunkte nur geringe Bedeutung zuschreibt, wird wohl daran thun, sein dictum classicum über die Wiedergeburt (V. 18) mit allem Ernste zu erwägen. In der That haben wir hier in einem kurzen Inbegriff paulinische Tiefe und paulinischen Reichthum. S. die exeget. Erl. z. d. St. Auch mit der Darstellung im ersten Petri-Briefe (Kap. 1, 23) stimmt die des Jakobus in überraschender Weise überein.

Homiletische Andeutungen.

Unmöglich ist es, der Krone des Lebens nachzujagen, so lange wir Gott in irgend einer Weise für die Ursache der Sünde halten. — Das Streben, die Schuld seiner Uebertretung auf Gott zu werfen: 1) Die Spuren dieser Verkehrtheit: a. in der heidnischen, b. in der jüdischen, c. in der christlichen Welt. 2) Die Quellen dieser Verkehrtheit: a. in dem verfinsterten Verstande, b. in dem hochmüthigen Herzen, c. in dem sündigen Willen. 3) Die traurigen Folgen dieser Verkehrtheit; dadurch wird a. Gott beleidigt, b. der Bruder geärgert, c. unserer eigenen Heiligung und Seligkeit entgegengearbeitet. — Gott dem sittlich Bösen gegenüber. — Die ethische Vortrefflichkeit der christlichen Gottesidee, zugleich ein Beweis für ihren himmlischen Ursprung. — Keine Entschuldigung für die Sünde, vergl. 1 Mos. 3, 12; Joh. 15, 22. — Die Entwickelungsgeschichte der Sünde in jedem einzelnen Menschen: 1) Anfang, 2) Fortsetzung, 3) Ende. — Wie ganz anders sich die Sünde a posteriori, als a priori zeigt. — Die Sünde muß nie allein im Lichte des spekulirenden Verstandes, sondern immer im Lichte des Gewissens, der Schrift und der Erfahrung betrachtet werden. — Auch den irrenden Christen muß man noch immer als einen geliebten Bruder grüßen. — Der Irrthum mannigfach, die Wahrheit nur eine. — Die Irrthümer des Menschen auf sittlichem Gebiet kommen besonders davon her, daß man nicht genug aufsieht zu Gott, dem Vater der Lichter. — Der Reichthum Gottes: 1) Alle guten Gaben kommen von ihm; 2) nur gute Gaben kommen von ihm. — Zum Bösen kann Gott nicht versucht werden, aber um das Gute läßt er sich nie vergebens bitten. — Die Erhabenheit des Schöpfers auch über das erhabenste Werk seiner Hände. — Die fortwährende Abwechselung in der natürlichen, der unveränderlichen Ordnung in der sittlichen Welt gegenüber. — Die Unveränderlichkeit des Vaters der Lichter von ihrer 1) herzerhebenden und trostreichen, aber auch 2) von ihrer ernst mahnenden und warnenden Seite. — Die Wunder der Wiedergeburt: 1) Gott hat uns gezeugt, 2) nach freiem Rathschluß, 3) durch das Wort der Wahrheit, 4) damit wir wären ꝛc. — Zur ganzen Perikope V. 13—18. Die Sünde nicht Gottes, sondern einzig und allein unsere eigene Schuld, eine Wahrheit, welche 1) der Mensch nur allzu oft vergißt (V. 13), 2) die Entwicklungsgeschichte der Sünde bestätigt (V. 14. 15), 3) ein Blick auf Gottes Wesen (V. 16. 17) und auf Gottes Werk (V. 18) über allen Zweifel erhebt. Zum Schluß: Irret euch nicht, V. 16. — „Irret euch nicht," wie Jakobus uns hier warnt gegen eine dreifache Irrung: 1) Irret euch nicht, ihr, die ihr

das höchste Gut von der Erde erwartet: alle gute Gabe ist von oben; 2) irret euch nicht, ihr, die ihr vor der Güte Gottes seine Heiligkeit vergesset: der Geber alles Guten ist zugleich der Vater der Lichter; 3) irret euch nicht, ihr, die ihr meinet, daß seine Heiligkeit für euch vielleicht würde aufhören, gerecht zu sein: bei dem Vater der Lichter ist weder ein Wechsel, noch ein Schatten von Umkehr.

Starke: So lange der Mensch in dieser Zeit sich befindet, so lange ist er den Versuchungen unterworfen. — Ein jeder Mensch hat seine eigene und besondere Lust und Neigung und trägt den Ursprung aller seiner Versuchungen in sich, Joh. 12, 6. — Quesnel: Wir selbst sind unsere ärgsten Feinde durch unsere eigene Lust, Spr. 15, 27. — Der Mensch kommt nach und nach zur Sünde. — Alles, was wir von oben herab bekommen, muß uns von unten wieder hinauf zu Gott führen. — Gottes Gnadenbrünnlein fließen aus der Höhe in die Tiefe; je tiefer Herz, je milder Zufluß. — Ist Gott ein Vater des Lichts, so ist die Sünde nicht sein Kind. Denn was hat das Licht für Gemeinschaft mit der Finsterniß? 2 Kor. 6, 14. — Sind die Gläubigen von Gott gezeugt, so sind sie ja göttlichen Geschlechts. Ei, welch ein hoher Adel! — Luther: Das lügenhafte Wort der Schlange hat uns verdorben und das wahrhafte Wort Gottes macht uns wieder gut, Joh. 17, 17.

Stier: Nichts Gutes kommt von unten her, schon keine äußere Hülfe wider die äußere Noth (vergl. Sir. 38, 8. 9). — Die guten Gaben insgemein helfen nicht ohne die vollkommene Gabe, die uns das Licht und Leben wieder gibt in einer Wiedergeburt aus Gott. — Heubner: Versucht werden bezieht sich nicht blos auf Reizungen zum Abfall vom Christenthum, von der Religion durch Widerwärtigkeiten, sondern Jakobus redet offenbar von der Sünde im Allgemeinen. — Ohne den Willen bleibt die Begierde unfruchtbar. — Alles Wehe der Menschheit ist Frucht der Sünde. — Das Böse sogar aus Gottes Wesen ableiten wollen ist noch viel schlimmer, als das Parsenſystem mit seinem Dualismus. — Porubszky: Das Wesen der Versuchung 1) ist nicht in der Anfechtung vorhanden, sondern vielmehr in uns selbst; 2) muß nicht von außen, sondern von innen bekämpft werden. — Von der heiligen Kraft zur frommen That: 1) Von dem Bedürfnisse dieser Kraft, 2) von der Mittheilung derselben.

IV. Zweite Erinnerung in Bezug auf die zweite Gestalt der Versuchung, den Fanatismus.

Warnung vor der Hingebung an den Männer-Zorn (fanatischen Eifer), der Gottes Recht zu verwalten meint und nicht verwalten kann. Das Mittel der Befreiung und Bewahrung gegen diesen Eifer: die Pflege des innern Lebens im Glauben und die rechte gottesdienstliche Bewährung dieses Glaubens in der That des Erbarmens.

Kap. 1, 19—27.

(V. 22—27 Perikope am Sonntage Rogate.)

19 Wisset aber[1]), meine geliebten Brüder: auch soll sein ein jeder Mensch schnell zum
20 Hören, langsam zum Reden, langsam zum Zorn. *Denn des Mannes Zorn vollzieht[2])
21 nicht die Gerechtigkeit Gottes. *Darum, indem ihr fortschafft alle Unreinigkeit und allen Ausfluß [Lebensmittheilung] der Bosheit [Böswilligkeit], eignet euch an in Sanftmuth das
22 in [und unter] euch eingepflanzte Wort, das vermögend ist, eure Seelen zu retten. *Wer-
23 det aber Thäter des Worts und nicht blos Hörer, als die sich selbst berücken. *Denn wenn Jemand ein Hörer des Wortes ist und nicht Thäter, dieser ist gleich einem Manne, der das Angesicht [Erscheinungsbild] seiner Geburt [seines Werdebildes, seiner Lebensgestalt, die
24 augenblickliche Gestaltung seiner steten Entfaltung] wahrnimmt im Spiegel. *Er nahm nämlich sich selber wahr und ging davon, und sogleich vergaß er, welcher Art er beschaffen
25 war. *Wer aber wurde ein sich Vertiefender in das vollendete Gesetz, das der Freiheit, und ein darob Beharrender, dieser[3]), der nicht ein Hörer zum Vergessen geworden, sondern
26 ein Thäter des Werks, derselbe wird selig in seinem Thun. *Wenn[4]) Einer [unter euch[5]] sich dünket, ein Gottesdiener [ein für die Ehre Gottes theokratisch Eifernder] zu sein, indem er seine Zunge nicht im Zaum hält, sondern sein Herz verführt, dessen Gottesdienst ist

1) Die Lesart ἴστε ist mit Codd. A. B. C. 2c., Vulg. 2c. entschieden meist beglaubigt; die Lesart ὥστε nach G. K. 2c. ist offenbar eine exegetische Correktur, welche mehr Zusammenhang hat machen wollen, damit aber gerade die eigenthümliche Bedeutung unsers Abschnitts verwischt hat. De Wette und Wiesinger haben freilich aus innern Gründen gegen Lachmann, Huther 2c. das ὥστε festhalten wollen; die innern Gründe sprechen aber ebenfalls für ἴστε, und auch Tischendorf's Rückkehr zu der Recepta wird darin nichts ändern können. Auch lesen wir mit Cod. A. nach dem ἴστε ein δέ und vor dem ἔστω ein καί.

2) Die Lesart ἐργάζεται ist vertreten durch die Codd. A. B. und Lachmann, die Lesart κατεργάζεται durch C.* G. K. 2c. und Tischendorf. Die erstere scheint das Uebergewicht zu haben, doch hat sicher ἐργάζεται hier eine besondere, emphatische Bedeutung.

3) Die Codd. A. B. C. u. A. lassen das οὗτος vor ἀκροατής aus, darnach Lachmann; Tischendorf hat es nach G. K. beibehalten. Die Auslassung kann hier aus der Annahme entstanden sein, das Wort sei überflüssig, indem man seine Prägnanz verkannte.

4) Das δὲ nach εἰ bei Lachmann nach C. hat die bedeutendsten Autoritäten gegen sich. Auch schwächt es den recapitulirenden Charakter der Sentenz.

5) Das ἐν ὑμῖν fällt nach A. B. C. aus.

eitel. *Ein reiner und unentweihter Gottesdienst vor dem[1]) Gott und Vater ist der: 27
um die Waisen und Witwen in ihrer Trübsal sich bekümmern [über sie die Aufsicht führen, nicht über die Weltlage], sich selber bewahren unbefleckt von der Welt.

Exegetische Erläuterungen.

1. Inhalt: Warnung vor der zweiten Gestalt der Versuchung, dem fanatischen Zorneseifer. Die Milde des Menschen, der zum Gotteskinde berufen oder schon gezeugt ist, soll der Milde Gottes gemäß sein, V. 19. — Der Männerzorn ist nicht geeignet, die Gerechtigkeit Gottes zu verwalten, V. 20. — Von dieser Versuchung aber sollen sie sich reinigen, indem sie die genannte Sünde gerade als Unreinigkeit (nicht etwa als Eifer für judaistische Reinheit) und als natürliche Böswilligkeit erkennen und abthun und sich dagegen mit Sanftmuth das Wort der christlichen Wahrheit recht aneignen zu ihrer Beseligung, V. 21. — Sie werden sich aber das Wort recht aneignen, wenn sie Thäter des Wortes werden, nicht bloße Hörer bleiben, V. 22—24. — Der rechte Thäter des Wortes hat zwei Merkmale: er versenkt sich mit dem Blick des Glaubens in das vollkommene Gesetz, das Freiheitsgesetz der christlichen Wahrheit, und beweist sein Beharren in diesem Anschaun durch die volle Consequenz der christlichen That (wie sie weiterhin beschrieben wird). Durch diese volle Lebensenergie kommt er zum Genuß des seligen Lebens, V. 25. — Wer ein rechter Gottesdiener und Eiferer für Gottes Ehre zu sein meint und sein Herz verdirbt, indem er seiner Zunge (in fanatischem Eifern) den Zügel schießen läßt, dessen Gottesdienst ist ein eitler. Das Gegenstück aber, der wahre Gottesdienst, dem wahren Gott-Vater-Bilde gemäß, ist die christliche Fürsorge für die Hülfsbedürftigen in der Gemeinde bei entschiedener Meidung verunreinigender Weltsucht, V. 26. 27.

2. Die den Fanatismus meidende Milde des Menschen, entsprechend der Milde des himmlischen Vaters, V. 19. **Wisset aber, meine geliebten Brüder.** Der durch die Lesart ὥστε (s. die kritischen Noten) angedeutete Zusammenhang leitet aus der Milde Gottes die Aufforderung ab, daß demgemäß auch der Christ sich milde erweisen soll. Jene Lesart macht aber unsern Abschnitt in dem Sinne vom vorigen abhängig, wie wenn er nur Nutzanwendung wäre, und dies ist unrichtig. Es beginnt vielmehr hier ein neuer Hauptgedanke: die Bewahrung der Christen vor der Versuchung des fanatischen Eiferns durch die volle Hingebung an den Geist der Sanftmuth und Freiheit im Christenthum. Daher ist die Lesart ἴστε auch nach innern Gründen vorzuziehen. Die Bemerkung von Huther ist richtig: „An V. 18 schließt sich zunächst die Ermahnung: zu hören — und hieran V. 22 die weitere Ermahnung: nicht blos Hörer, sondern Thäter des Wortes zu sein." Das hier geforderte Hören aber soll sich selbst als ein entschiedenes, (nach Matth. 13, 23) als die volle Hingebung an das Wort der Wahrheit erweisen, und so als die Grundlage des Thuns, nicht als Gegensatz zu demselben. Nach Semler wäre ἴστε als Indikativ zu lesen: non ignoratis istud carmen Sir. 5, 11, aber abgesehen von der Verschiedenheit des Ausdrucks dort und hier wird durch die indikativische Fassung der energische Ton der Ermahnung ohne Grund geschwächt. Das ἴστε entspricht, wie Huther bemerkt, dem μὴ πλανᾶσθε V. 16, „wofür auch die hier wie dort hinzugefügte Anrede: ἀδελφοί μου ἀγαπητοί spricht; vgl. auch Kap. 2, 5." — **Auch soll sein ein jeder Mensch.** Das καί (s. die kritische Note) deutet an, daß das Verhalten des Menschen dem Verhalten Gottes solle gemäß sein. Es fragt sich, in welchem Sinne diese Sentenz des Apostels hier steht. Nach Laurentius u. A. wäre sie eine ganz allgemeine Regel, nach Gebser, Wiesinger u. A. bezöge sie sich bestimmt auf „das Wort der Wahrheit;" nach Huther, Theile u. A. hätte die zunächst allgemeine Regel den besonderen Zweck, den Christen das rechte Verhalten auch gegen das Wort der Wahrheit einzuschärfen. Bei alle dem kommt der doppelte Gegensatz in dem Spruch noch nicht zu seinem Recht: langsam zu reden, langsam zum Zorn. Der Apostel bezeichnet den Punkt, in dem sich die jüdische und christliche Religiosität als Menschlichkeit, die wahre Menschlichkeit aber auch als Frömmigkeit erweisen soll, den Einheitspunkt des Glaubens und der Humanität im Gegensatz gegen inhumanes und unfrommes Verhalten. Daher heißt es nachdrücklich πᾶς ἄνθρωπος. Es ist ein Grundgesetz der Menschlichkeit, was hier mit dem Gegensatz ταχύς und βραδύς bezeichnet wird (der im Neuen Testament nicht weiter vorkommt, wohl aber bei Philo), von Rückert mit den Worten ausgedrückt: zwei Ohren hast du und einen Mund. Das schnell sein zum Hören ist hier Ausdruck der ganzen Willigkeit, Stätigkeit und Besonnenheit des Hörens (Matth. 13, 23), wonach in dem wahren Hören selber der Keim des Gehorsams gegen die Wahrheit liegt, wie in dem wahren „Schmecken und Sehen" die Erfahrung, „wie freundlich der Herr ist." Das langsam sein zum Reden schließt natürlich nicht das Reden selber aus, sondern das übereilte, unreife, unbesonnene und maßlose Reden (λαλεῖν), besonders das doktrinäre Reden Kap. 3, 1, wenn auch nicht dieses ausschließlich (nach Pott u. A.). Es will ein behutsames, besonnenes Reden, als ein Reden aus einem innern Beruf, das damit auch ein gewichtiges ist. Das langsam sein zum Zorn hält es ebenso mit dem Zürnen, das also nicht schlechthin verworfen wird (wie Hornejus richtig bemerkte). Vom Eifern im Reden kommt man leicht durch ein Sichereifern zum Eifern im Affekt. Die Beziehung des Zürnens auf Gott (bei Calvin, Bengel, Gebser: Unwille gegen Gott über die Verfolgungen) wird von Huther mit Recht verworfen. Dann dürfte ja Jakobus auch kein Langsamsein zum Zorn erlaubt haben. Huther deutet treffend diesen Zorn auf „den fleischlichen Eifer, der den Nächsten meistern will, dessen Frucht nicht die εἰρήνη, sondern die ἀκαταστασία Kap. 3, 16 ist; die Warnung (heißt es) zielt auf die Christen, die — wie die Pharisäer das Gesetz — so das Evangelium nicht zur Heiligung ihrer selbst, son-

6) Die Lesart τῷ vor θεῷ wird durch A. B. C.* 2c. und Lachmann empfohlen. Sie ist auch dem Gedanken gemäß, da von dem Gott der christlichen Offenbarung die Rede sein soll.

dern zur Befriedigung ihrer Verdammungslust und Streitsucht mißbrauchten, Kap. 3." So gilt unsere Ermahnung in ihrer bestimmten Richtung aber nicht nur den Judenchristen, sondern den zwölf Stämmen insgesammt, deren Ahnherren im Fanatismus, Simeon und Levi (1 Mos. 34), vom Vater Jakob mißbilligt (Kap. 34; 49), später zu rühmlichen Vorbildern (Judith 9) waren gestempelt worden.

3. Der Männerzorn, kein geeignetes Organ der Gerechtigkeit Gottes, V. 20. **Denn des Mannes Zorn vollzieht nicht.** Unser Vers gibt den Grund des vorigen Verses an, stellt aber auch das antithetische Verhalten zu dem dort gezeichneten richtigen Verhalten dar. Wir legen ein Gewicht darauf, daß hier von dem Zorne des Mannes die Rede ist, im Unterschied von dem Zorne des Menschen im vorigen Verse. Wenn Thomas in dem Ausdruck den Gegensatz gegen das Kind angedeutet findet, oder Bengel gegen das Weib, so entspricht oder genügt das der historischen Bedeutsamkeit unsers Ausdrucks nicht. Daß unser Satz nun nicht bezogen werden kann auf das Bewirken des Gerechtfertigtseins vor Gott (Gebser, Grashof), darüber sind wir mit Huther einverstanden. Ferner sind wir mit Wiesinger darüber einverstanden, daß der Satz nicht zu beziehen ist auf das persönliche gottgefällige Thun, wie Huther will nach Luther (*δικαιοσύνη* = *τὸ δίκαιον* wie öfter im Alten und Neuen Testament). Ebenso wenig aber können wir mit Wiesinger bei der Erklärung Hoffmann's stehen bleiben: der menschliche Zorneseifer kann nicht bei Andern (als Bekehrungseifer) die Gerechtigkeit Gottes bewirken, d. h. jene „Rechtbeschaffenheit [1]," welche Gott durch sein Wort der Wahrheit zeugt. Offenbar nämlich nimmt Jakobus Rücksicht auf den fanatischen Zorneswahn, der in Eiferworten und Eiferthaten die Gerechtigkeit Gottes in der Welt namentlich gegen die Ungläubigen zu verwalten und durchzuführen meint, indem er nur seine lieblosen Affekte verwirklicht. Das war der spezifisch-judaistische Wahn, der den Ebionitismus und den jüdischen Krieg erzeugte, und der später auch im Muhamedanismus, wie selbst in den christlichen Kreuzzügen und kirchlichen Ketzerverfolgungen, so wie in einzelnen schwärmerischen Häretikern (Eudo de Stella, Thomas Münzer ꝛc.) seinen Ausdruck gefunden hat. Daß dieser Wahn allerdings zugleich meint, mit seinem Zorneseifer den Nächsten zu bekehren auf die rechte Weise, ein gottgefälliges Werk zu thun und damit vor Gott gerecht zu werden, diese Momente dürfen nicht ausgeschlossen werden; sie müssen aber dem Grundgedanken untergeordnet bleiben, dem Begriffe eines Eiferns in majorem gloriam dei, d. h. hier justitiae dei. Unsere Uebersetzung würde stärker durch die Lesart *κατεργάζεται* ausgedrückt, als durch das meist beglaubigte *ἐργάζεται*; indessen kann auch das letztere prägnant gefaßt den Sinn des ersteren ausdrücken.

4. Meidung der Versuchung zu unheiligem und scheinheiligem Zorneseifer durch die rechte Heiligung nach der negativen und positiven Seite, V. 21. **Darum, indem ihr fortschafft ꝛc.** Es klingt wie ein Oxymoron, daß Jakobus seinen Lesern sagt, von dem falschen Eifer für ihre vermeintliche jüdische Reinheit müßten sie sich eben selber rein machen; daß er also gerade ihre Art von Reinheitseifer als Unreinigkeit und ebenso ihre vermeintliche Gottgefälligkeit als inhumane Böswilligkeit bezeichnet. Er faßt aber die wahre Reinigung als Heiligung auf, d. h. sie kommt einerseits durch eine Negation (das Fortschaffen der Unreinigkeit ꝛc.), andererseits durch eine positive Handlung, die völlige Aufnahme des Wortes der Wahrheit, zu Stande. Die beiden Akte aber folgen nicht schlechthin auf einander (leget ab und nehmet an), sondern unter dem Beseitigen der Unreinigkeit (man beachte das Partizip) soll die rechte Aneignung des evangelischen Wortes Gottes vor sich gehen. Allerdings hat das negative Moment in bedingter Weise den Vortritt, die Buße vor dem Glauben (Mark. 1, 15); daher ist es hier dem positiven, von dem es abhängig ist, durch das Partizip subordinirt (vergl. Röm. 13, 12; Ephes. 4, 22. 23). Das Partizip will aber auch als Forderung der Beharrlichkeit in der Reinigung beachtet sein. — Das *ἀποθέμενοι* können wir nicht mit Ablegen (Luther, Huther) übersetzen, denn es ist nicht bildlich von einem Ablegen unsauberer Kleider und einem gegenübertretenden Anziehen reiner Kleider die Rede. Der Gegensatz ist: fortschaffen, abthun und sich aneignen (s. Eph. 4, 25 u. a. St.). — **Alle Unreinigkeit.** Der Ausdruck *ῥυπαρία* (im Neuen Testament nur hier) ist ohne Zweifel stärker als *ἀκαθαρσία* (Röm. 6, 19). Er bezeichnet den Schmutz im religiös theokratischen Sinne, wie das schmutzige Kleid Kap. 2, 2, wie *ῥύπος* 1 Petri 3, 21, wie der *ῥυπαρός* und das *ῥυπαρεύειν* Offb. 22, 11. Die allgemeine Fassung des Wortes: sittliche Unsauberkeit (Calvin u. A.) genügt also nicht, noch weniger zutreffend sind die Spezialisirungen: Geiz (Storr), Hurerei (Laurentius), Unmäßigkeit (Heisen); am wenigsten aber die Auflösung des Wortes in ein Attribut der folgenden *κακία* (Huther: ablegend alle Unsauberkeit und Reichlichkeit der Bosheit; ähnlich Theile, Wiesinger u. A.). Es tritt bestimmt genug hervor, daß Jakobus in dem fleischlichen Zorneseifer im Interesse der Frömmigkeit einen Gegensatz erkennt, nämlich Unreinigkeit Gott gegenüber (über das Atheistische im Herzen des Fanatismus s. Nitzsch, System, S. 39) und Bosheit dem Nächsten gegenüber. — **Allen Ausfluß** [Lebensmittheilung] **der Bosheit.** Huther: *περισσεία*, welches der klassischen Gräzität fremd ist, hat im Neuen Testament die Bedeutung: „Reichhaltigkeit," eigentlich über das Maß hinausgehende Reichlichkeit. Das Substantiv wie das entsprechende Verbum *περισσεύειν* bezeichnen im Neuen Testament das Ueberfließen einer Lebensfülle, einerseits als Lebensentwicklung (ein Uebergehen in das sich forterzeugende Leben, Matth. 5, 20; Röm. 15, 13 ꝛc.), andererseits Lebensmittheilung (ein Uebergehen auf Andere, Röm. 5, 15. 17; 2 Kor. 8, 2; Kap. 10, 15 ꝛc.). Hier ist nun augenscheinlich das Wort im letzteren Sinne gebraucht. Darauf führt nämlich auch die richtige Bestimmung des Ausdrucks *κακία*. Er ist hier „nicht synonym mit *πονηρία* (1 Kor. 5, 8) = vitiositas (Semler, Theile u. A.), sondern dem Zusammenhang gemäß im Gegensatz zu *ἐν πραΰτητι*, wie Ephes. 4, 31; Kol. 3, 8; Tit. 3, 3; 1 Petri 2, 1, ein speziellerer Begriff, nämlich die feindselige Gesinnung gegen den Nächsten, die wir durch Gehässigkeit (Pott)

1) Wir halten diesen Ausdruck, welcher sich durch Hoffmann in die Theologie eingeschlichen hat, für eine verunglückte Verbesserung des Ausdrucks Rechtschaffenheit oder Gerechtigkeit.

bezeichnen." Huther. (Wiesinger: ὀργή, Rosenmüller: morositas, Meyer: malice.) Das Ueberfließen der Böswilligkeit ist also die bösartige, gehässige Lebensmittheilung, welche von dem fanatischen Zorneseifer der Propagandisten auf die Bearbeiteten ausgeht nach Matth. 23, 15; Röm. 2, 24 und nach den Lehren der Kirchengeschichte, namentlich der Geschichte der Verfolgung der Donatisten, der Paulicianer, der Camisarden ꝛc. Die Deutungen der περισσεία als περίσσωμα (Beda): Auswuchs (Schneckenburger, de Wette ꝛc.), aus der früheren Zeit Uebriggebliebenes (Gebser u. A. = περίσσευμα), sind damit erledigt. — **Eignet euch an in Sanftmuth.** In Sanftmuth, vermöge der Stimmung der Sanftmuth, nicht blos mit Sanftmuth. Dieser Ausdruck steht prägnant voran. In Sanftmuth eignet euch an, d. h. ein sanftmüthiges, dem Zornmuth entgegengesetztes Verhalten gegen den verschieden denkenden Nächsten ist nicht nur die Bedingung, das Lebenselement für die Aufnahme des Evangeliums Seitens der Juden, sondern auch für die rechte Aneignung desselben Seitens der Judenchristen. Zwar bezeichnet also das Wort nicht direkt den docilis animus (Grotius, ähnlich Calvin u. A.), aber doch die erste Bedingung und Bethätigung desselben. Von der Sanftmuth als Frucht der Aufnahme des Wortes (Schneckenburger) ist allerdings nicht die Rede, obwohl der sittlich stille, milde Geist, den das Christenthum unter seiner Einwirkung erzeugt, am vollendetsten in seiner Frucht offenbar werden muß. Durch Mangel an Sanftmuth geht die Kraft des Evangeliums verloren (Matth. 18, 23 ff.), wie dies das 4. und das 17. Jahrhundert insbesondere beweisen. — Eignet euch an. Der Ausdruck δέξασθε ist emphatisch; er bezeichnet das rechte Verhalten inmitten des rechten Hörens mit der rechten That. Das Wurzeln und Wachsen nach Paulus ist hier treffend als ein völligeres Sichzueigenmachen bezeichnet, da die Judenchristen in hoher Gefahr standen, ihr Eigenthum wieder einzubüßen, die Juden aber im Begriff waren, ihr altes Recht an dasselbe zu verlieren (vergl. 1 Thess. 1, 6). — **Das in euch** [und unter euch] **eingepflanzte Wort.** Dieses Wort ist das objektive Evangelium (Huther: weder die dem Menschen angeborne Vernunft [Oecumenius], noch das innere Licht der Mystiker, wogegen δέχεσθαι), wie V. 18, aber in seiner subjektiven Lebensgestalt, als Geistes- und Lebensprinzip in den Gläubigen, oder als Same der Wiedergeburt (1 Petri 1, 23). Es ist in dieser Gestalt den Gläubigen eingepflanzt, aber damit auch den Juden im Ganzen als Bekehrungsprinzip eingepflanzt, und die letztere Bedeutung darf man nicht wegfallen lassen. Daher ist das δέξασθε zwiefach passend: in Bezug auf die erste Annahme, wie in Bezug auf die weitere Aneignung. In Folge der Schwierigkeit aber, die man sich aus dem Begriff: ein eingepflanztes Wort erst noch aufnehmen, gemacht hat, erklärte Calvin: ita suscipite, ut vere inseratur und Andere ähnlich; etwa das Beiwort sei prolептisch. Allein das subjektiv aufgenommene Wort hört damit nicht auf, ein objektives, aufzunehmendes zu sein. — **Das vermögend ist, eure Seelen zu retten.** Mit dem Begriff der individuellen Beseligung ist hier der Begriff der nationalen Rettung der Israeliten verknüpft, wie Ev. Joh. 10, 28. Daher ist hier mit der Beseligung der Seele zugleich die Rettung des Lebens betont und τὰς ψυχὰς ὑμῶν stärker als einfach ὑμᾶς. Es ist vermögend (vgl. Röm. 1, 16: δύναμις θεοῦ), ihr dagegen seid zu der Ausführung eurer judaistischen Rettungsplane nicht vermögend.

5. **Ihr werdet euch aber das Wort recht aneignen, wenn ihr Thäter des Wortes werdet, nicht aber bloße Hörer bleibt, V. 22—24. Werdet aber Thäter des Wortes.** Der Ausdruck γίνεσθε soll nach Huther gegen Wiesinger, Theile u. A., welche übersetzen: werdet, mit seid übersetzt werden, mit Beziehung auf Matth. 6, 16; 10, 16 u. a. St. Wir halten es mit Wiesinger, freilich nicht im Sinne von Semler, als ob das Wort perpetuam successionem horum exercitiorum bezeichne, sondern in dem Begriff einer vollständigen Entwicklung ihres Christenthums. Diese Forderung an die Judenchristen und Juden hat dem Bruder des Jakobus, Simon, unter Trajan den Märtyrertod gebracht; sie brachte auch schon bald, nicht lange nach diesem Schreiben, dem Jakobus den Märtyrertod. Und dies eben ist sein Hauptbegriff von der That, von dem Thun, dem Werk, wie er hier mit voller Bestimmtheit zuerst hervortritt: ganze consequente Christen müßt ihr werden, wenn euch das Christenthum beseligen soll. Wie die Warnung vor dem Abfall die negative Seite seines Briefes bildet, so diese Forderung der Consequenz die positive. Das Wort nämlich ist V. 18 und V. 21 näher bezeichnet das Evangelium. Sie sollen Thäter desselben werden nach seiner organischen Einheit; dies kann nicht durch dieses und jenes Einzelwerk geschehen, sondern nur durch einen Generalakt des praktischen Lebens. Vergl. Kap. 4, 11; Röm. 2, 13. Dem ποιητής, der als solcher der wahre ἀκροατής ist, tritt hier der μόνον ἀκροατής gegenüber. Der Theokratie in ihrer praktischen Richtung genügt der ἀκροατής als solcher nicht, während die griechische Schule unter dem ἀκροατής für sich den lobenswerthen Hörer versteht. Vergl. Matth. 7, 21; Luk. 11, 28; Joh. 13, 17. — **Als die sich selbst berücken.** S. V. 26; Kol. 2, 4; Gal. 6, 3; 1 Joh. 1, 8. Das παραλογίζεσθαι, über das Ziel hinausschließen, falsch schließen, sophistisiren, wird in seiner praktischen Richtung zum Täuschen und Berücken mit Scheingründen. So berückt der bloße Hörer sich selbst. Huther will das παραλογιζόμενοι auf γίνεσθε beziehen gegen Gebser und Schneckenburger, die es auf ἀκροαταί beziehen; diese Letzteren aber haben Recht, weil eben das vermeintliche Verdienst des Hörens der falsche Paralogismus ist, mit dem sie sich selbst betrügen; also eigentlich berücken. — **Denn wenn Jemand ein Hörer.** Beweisführung für das Vorige durch ein Gleichniß, das aber nicht bloßes Bild ist. — **Dieser ist gleich.** Das οὗτος nachdrücklich wiederholt. — **Einem Manne.** Daß hier wieder von einem Manne die Rede ist, nicht blos von einem Menschen, muß doch seinen guten Grund haben, und die Erklärung: viri obiter tantum solent specula intueri sollte nicht von Huther blos mit der Bezeichnung „seltsam" abgefertigt werden. Die Erklärung des Wortes ἀνήρ hängt zusammen mit der Erklärung des κατανοεῖν, was nach Rosenmüller, Pott u. A. hier die Nebenbedeutung der flüchtigen Wahrnehmung hat, die jedoch von Wiesinger und Huther bestritten wird. Nun ist es richtig, daß Luk. 12, 24. 27; Apostg. 7, 31. 32; Kap. 11, 6 dieses Wort ein aufmerksames Beschauen oder Betrachten bezeichnet. Zunächst

heißt es aber einfach: Bemerken, Betrachten, Anschauen, Einsehen, und wenn dem Ausdruck wie hier als das gewichtigere Betrachten das παρακύπτειν entgegentritt und gleich in der Erzählungsform gesagt wird: er beschaute sich, und ging davon, und vergaß sogleich wieder ꝛc., so ist doch wohl eine etwas unvollkommene, nur momentan genügende Selbstbeschauung angedeutet, wie sie vor dem Spiegel eher dem Manne als dem Weibe eigen ist. Man muß dabei auch erwägen, daß die Begriffe: das Wort hören und im Spiegel sich selbst beschauen nicht ganz zusammenfallen; nur im Moment der Selbsterkenntniß, einer beginnenden Buße wird das Wort, das an sich allerdings durchweg ein Spiegel ist, wirksam als Spiegel. Das Angesicht oder πρόσωπον mag nun auch nicht mit Pott und Schneckenburger die ganze Gestalt bezeichnen, daraus folgt nicht, daß es blos das Gesicht bedeute nach Huther; durch den Zusatz τῆς γενέσεως wird es ausdrucksvoller. Die γένεσις soll freilich nun nach Wiesinger und Huther blos die Sphäre sinnlicher Wahrnehmung im Unterschiede von der sittlichen bezeichnen, das Angesicht, wie man es durch die natürliche Geburt besitzt. Das heißt, Jakobus soll auch hier wieder blos den Leser erinnern, daß er es mit einem Bilde zu thun habe. Wir halten eine solche eingemengte Erklärung des Bildes auch hier nicht nur für überflüssig, sondern auch der symbolischen Diktion nicht angemessen. Was heißt denn τροχὸς τῆς γενέσεως Kap. 3, 6? Nach Wiesinger allerdings: das von der Geburt an umlaufende Rad. Doch wäre das wohl ein unverständlicher Ausdruck und die Erklärung von Grotius u. A.: cursus naturae, hat mehr für sich. Das Leben ist nämlich auch eine Genesis in höherer Potenz, und das wechselnde πρόσωπον ist eben die Signatur der Stadien und Zustände, welche diese Genesis durchläuft. Daraus würde sich denn auch die Beziehung des αὐτοῦ an unserer Stelle auf die γένεσις (Huther) fester bestimmen lassen im Gegensatz zu der Beziehung desselben auf den Gesammtbegriff (Wiesinger). Die Juden kamen als Judenchristen eine Weile zur Selbsterkenntniß, indem sie sich in dem Spiegel des Evangeliums nach ihrem nationalen und individuellen Entwicklungsgange erkannten. Und so sahen sie denn auch die maculas dieser Entwicklung und Erscheinung, weßhalb eine Hindeutung auf diesen Umstand (Wolf) nicht mit Huther zurückzuweisen ist. In allgemeinerer Fassung kann mit dem πρόσωπον ꝛc. weder die natürliche Verderbniß des Menschen an sich (Pott), noch die ideale Gestalt des neuen Menschen (Wiesinger) gemeint sein. Bei dem Bilde selber aber stehen bleiben (mit Huther) würde heißen: das Bild nichts sagen lassen. Es bezeichnet aber einfach das Erscheinungsbild des innern Menschen nach seinem sündhaften, durch das wirkliche Verhalten so oder so modifizirten Zustande. Ueber die Spiegel der Alten s. den betreffenden Art. bei Winer. — **Er nahm nämlich sich selber wahr.** Die Erzählungsform gibt, wie die gleiche Form V. 11, die Vorstellung eines Vorgangs, der sich in rascher Folge der flüchtigen Momente schnell vollzieht. Allerdings liegt der Hauptaccent, wie Huther bemerkt, auf dem εὐθέως ἐπελάθετο, allein jeder Moment hat auch für sich seine Bedeutung. Auf einen Moment der Selbsterkenntniß im Spiegel des Wortes, das gläubige Hören, folgt das baldige Davongehen, die Abwendung des Gemüths von der objektiven Fülle und Tiefe des Wortes (nicht blos von dem subjektiv Gehörten nach Huther); mit dem Davongehen entwickelt sich das Vergessen des Spiegelbildes, d. h. der Verlust der heilsbedürftigen Selbsterkenntniß, welche zur Consequenz der christlichen Lebenserneuerung würde getrieben haben. Auf den Schaden, der daraus erwächst, kommt der Apostel später, schon V. 26, besonders aber Kap. 5.

6. Der rechte Thäter des Wortes nach seinen Merkmalen: die Versenkung in das befreiende Wort, das Beharren darin, die Seligkeit, V. 25. **Wer aber wurde ein sich Vertiefender.** Der reine Gegensatz des vorigen Bildes. Huther: „παρακύψας weist auf κατενόησεν, παραμείνας auf ἀπελήλυθεν und οὐκ ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς auf ἐπελάθετο zurück.“ Die Partizipia dienen zur Verstärkung der schon ohnehin starken Ausdrücke, namentlich in der Aoristform, und sie besagen zugleich in ihrer Zusammenfassung: γενόμενος, daß man erst durch Beharrlichkeit zum rechten Thäter des Wortes werde. Unsere Stelle ist nun nicht so zu lesen, wie wenn Jakobus das Thun des Wortes als ein drittes Moment von dem Hineinblicken in's Wort und Beharren darob unterscheiden wollte. Der παρακύψας und παραμείνας ist als solcher ποιητὴς ἔργου γενόμενος. Dies ist sehr wichtig für das Verständniß der Lehre des Jakobus und sehr — paulinisch; die beharrliche Glaubensanschauung in die Heilswahrheit hinein ist die Cardinalthat selbst, welche auch die äußere Bethätigung zur Folge hat. Man darf also diese Construktion nicht alteriren, indem man z. B. mit Pott das γενόμενος in γίνεται auflöst, oder mit Wiesinger sagen, daß es beim rechten Hören und Aneignen zum Thun, (und damit) zur Seligkeit des Thuns komme. Auch Huther, obwohl er die Erklärung von Wiesinger abweist, bleibt nicht ganz bei der vollen Energie des Gedankens stehen, indem er erklärt, das Thun des Gesetzes sei die nothwendige Folge von dem beharrlichen Hineinschauen in dasselbe; wenngleich hervorzuheben ist, daß er die Folge als eine nothwendige bezeichnet. — Παρακύπτειν, sich daneben bücken, über etwas hinabbücken, um es genauer zu besehen (Luk. 24, 12; Joh. 20, 5. 11; 1 Petri 1, 12); sich hineinversenken, vertiefen. Schneckenburger meint: etwa ad imaginem speculi humi aut mensae impositi adaptatum. Doch ist dies nicht die passendste Weise, in einen Spiegel zu sehen. Das Dabeiharren erklärt Wiesinger als die Aneignung. Es ist aber eben das Verharren in der anschauenden Hingebung an das Objekt, mit welchem allerdings die Aneignung sich vollzieht. — **In das vollendete Gesetz.** Wir übersetzen vollendet, um das bedeutsame Adjektiv τέλειος, welches auch hier die neutestamentliche Vollendung des alttestamentlichen hervorhebt (vergl. die τέλειοι und das ἔργον τέλειον V. 4 und die ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα V. 7; die Bergpredigt, das πληροῦν Matth. 2 ꝛc.). Also nicht die lex naturalis (Schultheß), auch nicht im Allgemeinen der λόγος ἀληθείας, sofern er das Mittel der Wiedergeburt und die Norm des neuen Lebens ist (Wiesing., Huther: die Norm des neuen Lebens); auch nicht entweder einerseits das alttestamentliche Gesetz in bloßer Vervollkommnung, oder das Evangelium blos nach seinem allgemeinen Begriff. Wohl aber ist das Evangelium gemeint als diejenige Vollendung des Gesetzes, welche aus dem äußeren knechtenden Gesetz ein sich dem Innern mittheilendes,

schlechthin befreiendes neues Lebensprinzip macht. Und so wie in den Ausdrücken des Paulus: Gesetz des Geistes (Röm. 8, 2), Gesetz des Glaubens (Röm. 3, 27), allezeit ein Oxymoron liegt, welches auf die höhere Einigung des Gegensatzes, Gesetz und Geist ꝛc., hindeutet, so auch in dem Ausdruck des Jakobus: das vollkommene Gesetz, das Gesetz der Freiheit, ohne daß von einer Nachbildung paulinischer Formeln die Rede sein könnte (nach Kern). Das Gesetz als Gesetz machte Knechte; in seiner neutestamentlichen Vollendung macht es Freie. In gleichem Sinne wird es auch der *νόμος βασιλικός* genannt, der durch die Liebe erfüllt wird (Kap. 2, 8), und wiederum das Gesetz der Freiheit, V. 12. Die Stellen des Alten Testaments, welche von der Herrlichkeit des Gesetzes (5 Mos. 33, 2. 3), oder von seiner Süßigkeit (Ps. 19, 8) reden, bezeichnen den prophetischen Uebergang von dem sinaitischen Standpunkt zu dem evangelischen, welcher letztere schon entschieden von den Propheten geweißagt wurde, Jer. 31, 33. Diejenigen, welche dem Jakobus eine ebionitische Verherrlichung des Gesetzes zulegen wollen, stellen ihn hinter den Jeremias zurück, oder besser, auch aus dem Alten Testament heraus. Jakobus hatte aber besonderen Grund, das Evangelium ein Gesetz der (befreienden) Freiheit zu nennen, da die Versuchung über sein Volk gekommen war, in ihrem alttestamentlichen Gesetzeseifer das Mittel chiliastisch-revolutionärer Befreiung zu suchen (vergl. Joh. 8, 32 ff.). Auch ist das Evangelium in sofern ein Gesetz der Freiheit, als es mit der Glaubensfreiheit des Christen zugleich die Gewissensfreiheit des Andersdenkenden ausspricht, also auch in dieser Gestalt vom Fanatismus befreit. — **Nicht ein Hörer zum Vergessen.** Eigentlich ein Hörer der Vergeßlichkeit (*ἐπιλησμ.* ein *ἅπαξ. λεγ.* im Neuen Testament), stärker als ein vergeßlicher Hörer. Der Gegensatz *ποιητὴς ἔργου* läßt die Vergeßlichkeit gewissermaßen als Zweck des Hörens erscheinen („in futuram oblivionem"). Mit dem Ausdruck „Thäter des Werks" kann hier, wie sich aus der Construktion nach dem Obigen ergibt, keine von dem Glauben abgelöste, oder nur bestimmt unterschiedene Werkthätigkeit gemeint sein; es ist die Bewährlichkeit des Glaubenslebens, sofern sie durch sich selber als einheitliche Energie zur Consequenz der That wird. — **Derselbe wird selig sein.** S. den Makarismus V. 12. — **In seinem Thun** (*ποίησις* im Neuen Testament *ἅπαξ λεγόμ.*; außer hier Sir. 19, 20), nicht in seiner That. In der ewig betriebsamen Energie, welche die Seele seiner Thaten ist. Schneckenburger: Ut ipsa actio sit beatitudo. Die strebende geistliche Lebensbewegung oder das Thun wird zur festlichen geistlichen Lebensbewegung, zur vollkommenen Freude. Nach den Umständen liegt dieses faktische Seligwerden im Bekenntniß, und ganz mit unserer Stelle verwandt ist der Spruch des Paulus Röm. 10, 9. 10. Zu beachten ist, daß Paulus in jener Stelle auch besonders Judenchristen im Auge hat, und daß Jakobus vor allen Dingen darauf hinzielt, daß sich die Juden zu Christo und die Judenchristen zu ihren christlichen Brüdern aus den Heiden vollständig bekennen sollen.

7. **Der falsche und der wahre Gottesdienst oder Eifer für die Religion und Gottes Ehre, V. 26. 27. Wenn Einer sich dünket.** Das *δοκεῖν* bezeichnet zunächst nur das eigentliche Meinen auf ein Scheinen hin, ohne höheren Gewißheitsgrund (Matth. 24, 44, daher 1 Kor. 7, 40 ein Ausdruck der Bescheidenheit), daher dem Zusammenhange gemäß auch das irrige Wähnen (Matth. 6, 7), oder wie hier den eigentlichen geistlichen Dünkel. — **Ein Gottesdiener zu sein.** Das *θρῆσκος* gehört dem Verfasser allein an. Die Bedeutung des Adjektivs aber ergibt sich vollständig aus Apostg. 26, 5 und Kol. 2, 18. Jakobus hat das Adjektiv sehr treffend gebildet: Einer, der darin sein Wesen sucht, daß er ein Gottesdiener sein will. Denn allerdings ist mit dem Wort die Bethätigung einer vorausgesetzten *εὐσέβεια* im äußern Gottesdienst gemeint (Huther), aber nicht lediglich in der Gottesdienstlichkeit des Cultus, sondern in dem permanenten Streiter- oder Ritterdienst für Gottes Ehre. So meinten die Juden, die Gottesdiener unter den Völkern zu sein (Röm. 2, 17), wie später die Muhamedaner, die Kreuzzügler, heutzutage die Jesuiten. Damals aber sonderten die Judenchristen sich vielfach von den Heidenchristen ab im Dünkel ihrer Gottesdienerschaft, und zu „Gottes Ehre" meinten die Juden sich zu schürzen für den jüdischen Krieg. — **Indem er seine Zunge.** Das steht nicht nach Rosenmüller exempli causa, auch soll das Partizip nicht mit den meisten Auslegern durch „obgleich" aufgelöst werden, wie Huther richtig bemerkt, indem er hinzusetzt: „Jakobus will die tadeln, denen der Eifer im Reden als Zeichen der *θρησκεία* galt." Das heißt: die mit ihrem fanatischen Eifern sich so recht eigentlich als die Gottesstreiter bewähren wollten. Auch den Ausdruck *χαλιναγωγεῖν*, der sich bei Profanschriftstellern nur in der späteren Zeit findet, hat Jakobus dem neutestamentlichen Sprachschatz angeeignet (s. Apostg. 3, 2). — **Sondern sein Herz verführt.** Das *ἀπατᾷν καρδ. αὐτοῦ* ist nicht rein synonym mit dem *παραλογίζεσθαι ἑαυτόν* (nach Huther), sondern bezeichnet den gleichen Akt der Selbsttäuschung in einem viel höheren Stadium. Aus dem innern Selbstbetrug der Gedanken geht das falsche Eifern hervor, dieses aber übt dann die Wirkung aus, daß der Eiferer durch falsche Selbsterregung (Echauffement und böse Consequenz) sein Herz vollends verführt. Der Fanatiker macht sich durch falsche Uebertreibungen nach außen, vollends nach innen hin einen falschen, bösartigen Charakter. — **Dessen Gottesdienst** (in dem oben näher bezeichneten Sinne, sein Eifern für die vermeintliche Gottessache) **ist eitel.** Die blendenden Effekte seiner blendenden Affekte sind ohne Segensfrucht für Andere und für ihn und gehen geschichtlich als Thorheiten (Donquichotterien im höheren Styl) verloren und in's Gericht. — **Ein reiner und unentweihter Gottesdienst.** Die beiden Adjektive sind nicht rein synonym (Theile, Huther), bezeichnen auch nicht blos den Gegensatz des von innen Kommenden und des von außen (Wiesinger u. A.). Der Ausdruck: rein verlangt die christliche Verwirklichung der symbolischen, theokratischen Reinheit; sie soll sich nach dem Folgenden bewähren in dem frommen Leben mitleidiger Liebe. Der Ausdruck „unentweiht" (wir übersetzen so, um den eigentlichen Sinn stärker zu markiren; auch muß der Unterschied zwischen *ἀμίαντος* und *ἄσπιλος* in der Uebersetzung hervortreten) verlangt in demselben Sinne die reale Reinhaltung und Reinigung. Der gesetzliche Jude wurde verunreinigt durch natürliche und heidnische Unreinigkeiten, der Christ soll sich rein halten und reinigen vom Weltsinn und

eitlem, weltlichem Treiben. Ein so beschaffener Gottesdienst bezeichnet also hier das wahre Leben und Wirken zu Gottes Ehre. — **Vor dem Gott und Vater.** Damit ist der christliche Gottesbegriff wieder betont wie V. 5 und 17, und das *παρὰ τῷ θεῷ* deutet nicht blos auf das Urtheil Gottes hin (Huther), sondern vielmehr noch auf die Stellung des Dieners vor dem Angesichte und dem Munde des befehlenden Herrn. Richtig bemerkt Huther mit Beziehung auf den Zusatz *καὶ πατρί*: „Gott kann vermöge seiner Liebe nur den Gottesdienst als rein erachten, der Ausdruck der Liebe ist." — **Um die Waisen und Witwen.** Wir übersetzen: um solche sich bekümmern, weil damit der Gegensatz hervortritt: sich um Welthändel bekümmern, den Jakobus ohne Zweifel im Auge hat, wie der Apostel Petrus mit seinem *ἀλλοτριοεπίσκοπος* (1 Petri 4, 15). Steht das Verbum nämlich auch vielfach bestimmt von dem Besuchen der Nothleidenden (Huther: Matth. 25, 36. 43; Jer. 23, 2 ꝛc.), so hat es doch auch schon in dieser Gestalt eine umfassendere Bedeutung (Theile: die species pro genere). Dieser allgemeinere Sinn: sich angelegen sein lassen, fürsorgen, sich Jemandes annehmen, tritt aber oft unmittelbar hervor (Apostg. 15, 14; Hebr. 2, 6) und *ἐπίσκεψις* nennt Philo die providentia. „Die *ὀρφανοί* sind als die Hülfsbedürftigen vorangestellt, ebenso wie 5 Mos. 10, 18; Hiob 29, 12. 13 ꝛc." Huther. Dieser Gottesdienst entspricht der Vaterschaft Gottes; man besorgt in ihm sein Werk der Liebe und der Milde, da er ein Vater der Waisen ist, ein Richter (Rechtsbeschützer) der Witwen nach Ps. 68, 6 u. a. St. Es war aber nach dem Buche Tobias (Kap. 1) das Ideal eines ächten Israeliten, daß er sich der Elenden unter den Gefangenen seines Volkes annahm, und V. 6 u. 7 wird es mit dem Gottesdienst des Tobias unmittelbar verknüpft, daß er allezeit im dritten Jahr den Fremdlingen, Witwen und Waisen ihren Zehnten gab. In dieser Gestalt sollte also auch jetzt der neutestamentliche Israelit seinem armen Volke, überhaupt den Elenden in ihrer Trübsal aufhelfen. Der Zustand der Trübsal stellt sich conkret am rührendsten und häufigsten in der Noth der Waisen und Witwen dar. Mit dieser Richtung wird es gegeben sein, daß man sich von der Welt unbefleckt erhält. Und vielleicht erklärt sich daraus das auffallende Asyndeton im Verhältniß beider Sätze (vergl. Huther). Sie sind eben nicht rein coordinirt, sondern der zweite ist die Kehrseite oder die Folge des ersteren, sein reiner Gegensatz. Daher steht auch *ἄσπιλον* nachdrücklich voran. Vgl. 1 Petri 1, 19; 2 Petri 3, 14. Der Ausdruck ist eigentlich in zwei aufzulösen: sich bewahren von der Welt, sich bewahren unbefleckt von der Welt, d. h. von der Welt bezieht sich auf beide Elemente des Satzes: sich unbefleckt bewahren. Der ethische Begriff des *κόσμος* ist überall die in das Unpersönliche sich verkehrende persönliche Gesammtheit des Lebens, die Menschheit in ihrer ungöttlichen Richtung. Die Eigenthümlichkeit dieses Begriffs bei Jakobus tritt bestimmter hervor Kap. 4, 4. Was dem Juden das Heidenthum war, der Gegensatz des heiligen Volkes, zu dem dieses abfallen konnte in geistlichem Ehebruch, das ist dem apostolischen Geiste das ungöttliche Weltwesen, mag es nun in judaistischer Schwärmerei, oder in heidnischer Gestalt erscheinen. Der Gedanke des Oecumenius an den *δημώδης καὶ συρφετὸς ὄχλος, ὁ κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης αὐτοῦ φθειρόμενος* lag also nicht weit ab von dem Bilde des aufgeregten Weltwesens, welches dem Jakobus vorschwebte; nur hatte der judaistische *ὄχλος* eine stolzere und geistlichere Gestalt. Es versteht sich, daß diese speziellere Beziehung die allgemeinere nicht ausschließt.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Die Reinheit der auch von Jakobus gepredigten Sittenlehre stellt sich uns überzeugend dar aus dem, was uns hier hinsichtlich des Zornes gelehrt wird. Jakobus ist weit entfernt von einer quietistischen oder auch ascetisch-rigoristischen Anschauung, daß er allen Zorn unbedingt, als des Menschen oder des Christen unwürdig, mißbilligen sollte. Gleichwie der Herr (Matth. 5, 22; Mark. 3, 5) und der Apostel Paulus (Eph. 4, 26) erkennt auch er, im Gegensatz zu dem unrechtmäßigen, einen rechtmäßigen Zorn an. Wie bei dem Herrn, so muß auch bei dem Jünger der Zorn nur die äußerste Spitze der Flamme sein, womit die Liebe trifft. Aber wenn auch der Zorn bis zu einem gewissen Grade gestattet wird, so wird er doch wieder in sichere Gränzen zurückgewiesen durch die beschränkende Vorschrift *βραδὺς εἰς ὀργήν*. Man braucht nur auf das jämmerliche Unheil zu sehen, das durch einen unmäßigen Zorn angerichtet werden kann, um die Nothwendigkeit und Weisheit dieser Vorschrift völlig gerechtfertigt zu finden. Ganz besonders christlich ist das triplex officium, das V. 19 so kurz und kernhaft anbefohlen wird. Wo diese Gesinnung herrscht, da ist zugleich ein Beweis, daß es mit der Wiedergeburt, von der V. 18 geredet wurde, wahrlich Ernst gewesen ist. Der natürliche Mensch ist ja gerade das Gegentheil: langsam zum Hören, schnell zum Sprechen und schnell zum Zorn. Auch das ist bemerkenswerth, daß die Ermahnung V. 19 eigentlich den Text enthält, dessen Auslegung und Entwicklung in dem übrigen Theile dieses Sendschreibens vorkommt. Die Ermahnung: schnell zum Hören wird ausgelegt V. 21—Kap. 2, 26, so daß zugleich auf das fruchtbare Hören hingewiesen wird. Die Erinnerung: langsam zum Reden wird Kap. 3 und langsam zum Zorn Kap. 4 und 5 nachdrücklich anbefohlen.

2. Weil auf israelitischem Standpunkte keine Gerechtigkeit vor Gott möglich war ohne Erfüllung des Gesetzes, dessen Hauptforderung Liebe ist, während hingegen der Zorn gerade der Ausdruck der zügellosesten Selbstsucht ist, eben darum gibt es keine Begriffe, die in einem entschiedeneren Gegensatze zusammen stehen, als *ὀργὴ ἀνδρός* und *δικαιοσύνη θεοῦ*.

3. Die Trägheit zu hören war, wie es scheint, ein Uebel, das nicht allein den ersten Lesern des Jakobus-Briefes, sondern auch noch andern, insonderheit den Judenchristen, eigen war. Vergl. Hebr. 5, 11; 10, 25. Nicht überflüssig ist es also, daß mit so viel Nachdruck auf das Gegentheil gedrungen wird. Auch hier ist das Wort Jakobi ein Wiederhall des Wortes des Herrn, Luk. 11, 28; Matth. 7, 24—27; 13, 23.

4. Das wahre innerliche Hören ist das immer wieder auf's neue Empfangen des Wortes, das schon als Samen der Wiedergeburt in uns gepflanzt und vorhanden ist, aber mit einem unerschöpflichen Reichthum an Formen uns beständig

wieder als ein neues Wort des Lebens gebracht wird. Was würde das gepredigte Wort helfen können, wenn es nicht verborgene Anknüpfungspunkte im Herzen und Gewissen des Christen hätte? Vergl. 1 Thess. 1, 6. Der von Jakobus V. 22—24 bezeichnete vergeßliche Hörer stimmt ganz überein mit der zweiten Menschenart, die der Herr in dem Gleichniß vom Säemann schildert, Matth. 13, 20. 21.

5. Jakobus hat dieselbe Vorstellung von dem Zusammenhang des Glaubens und Hörens, als Paulus, Röm. 10, 14—17.

6. Es ist eine ebenso richtige als wichtige Darstellung, wenn das Evangelium hier das vollkommene Gesetz der Freiheit genannt wird. Auch Paulus, obschon er Gesetz und Evangelium gewöhnlich einander gegenüberstellt, erkennt ein Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu, Röm. 8, 2. Vollkommen ist dieses Gesetz, weil es die vollkommenste und zweckmäßigste Richtschnur für das geistliche Leben der Gläubigen darbietet, und Gesetz der Freiheit, weil gerade die treue Ausübung desselben zu wahrer, sittlicher Freiheit führt. Hier gilt völlig der Spruch: legum servi sumus, ut liberi esse possimus. Vgl. Joh. 8, 36; Matth. 5, 17—20.

7. Bei der Beschreibung des reinen und unbefleckten Gottesdienstes (V. 23) muß man darauf achten, daß man Jakobus nicht verkehrt verstehe, als ob diese Worte eine genaue Definition des innern Wesens des wahren Gottesdienstes überhaupt enthalten sollten. Wer etwas Philanthropie treibt und sich dabei äußerlich von weltlicher Befleckung frei hält, kann darum noch keineswegs sagen, daß er damit schon den reinen und unbefleckten Gottesdienst im Geiste des Jakobus ausübe. Um einem möglichen Mißverständniß seines Ausspruches zuvorzukommen, muß angemerkt werden, daß er nicht unbestimmt von dem, sondern von einem reinen Gottesdienste redet (θρησκεία ohne Artikel), und daher nur im Allgemeinen angeben will, was vor allen Dingen zu dem Wesen und der Wirksamkeit einer praktischen Religiosität, so wie diese sich nach außen offenbart, gehöre. „Wie wenn Einer, der dem Trunke ergeben ist, seines sittlichen Wandels sich rühmte und ihm Jemand erwiederte: ein sittlicher Mensch betrinkt sich nicht, so würde seine Absicht nicht sein, damit das ganze Wesen eines christlichen Wandels darzustellen." Chrysostomus. Die große Hauptforderung, Glaube und Bekehrung, wird dabei stillschweigend vorausgesetzt; übrigens ist auch diese Ermahnung an schon wiedergeborne Christen gerichtet, V. 18. Jakobus dringt auf die Pflichten gegen den Nächsten, der hier durch Witwen und Waisen, als die Hülfsbedürftigsten, repräsentirt wird, und auf die Pflichten gegen sich selbst, durch die Ausübung der Selbstverleugnung und Wachsamkeit. In diesen beiden Stücken offenbart sich zugleich die rechte Gesinnung gegen Gott. Uebrigens sagt er auch nicht, daß der Mensch, welcher der Ausübung dieser Pflichten obliegt, selig werden wird durch dieses sein Thun, sondern daß er schon hier für sich selbst Seligkeit schmecken wird in diesem seinem Thun (ἐν τῇ ποιήσει), so daß dieses Thun an und für sich schon für ihn die höchste Seligkeit ist.

8. Witwen und Waisen, welche schon durch das mosaische Gesetz so sehr begünstigt sind (2 Mos. 22, 22—24 und anderswo), werden auch durch die christliche Moral mit allem Nachdruck beschirmt. Unterschied zwischen der Philanthropie der christlichen Gemeinde und der eines bloßen Humanismus.

Homiletische Andeutungen.

Die Christen sind berufen, die Bitte Davids (Ps. 141, 3) fortwährend zu der ihrigen zu machen. — Aus der bittern Wurzel des Zornes kann unmöglich die süße Frucht der wahren Gerechtigkeit aufwachsen. — Unterschied zwischen heiligem und unheiligem Zorn. — Ira furor brevis. — Die Ursachen und Entschuldigungen so vieler Trägheit zum Hören. — Die Entwicklung des geistlichen Lebens fortwährend gebunden an den Gebrauch der Gnadenmittel. — Die Predigt des Evangeliums ein beständiges Begießen des schon in uns gepflanzten Samens der Wiedergeburt. — Was man vor dem öffentlichen Gottesdienst ablegen, was man dabei mitbringen muß. — Viele Hörer richten strenge Forderungen an den Prediger und kaum Eine Forderung an sich selbst; es muß gerade umgekehrt sein. — Die wahre Sanftmuth beim Hören des Wortes. — Das Evangelium eine Kraft Gottes zur Seligkeit ꝛc., Röm. 1, 16. — Der Selbstbetrug des Hörers des Wortes, der kein Thäter wird, vergl. Spr. 16, 25; 1 Kor. 3, 18. — Drei Klassen von Menschen: 1) die das Wort Gottes weder hören noch thun; 2) die es wohl hören, aber nicht thun; 3) die es nicht nur hören, sondern auch thun. — Auch Herodes hört Johannes den Täufer gern und thut um seinetwillen viele Dinge, aber nicht das Eine, was noth thut, Mark. 6, 20. — Gottes Wort ein klarer Spiegel, in welchen man aufmerksam blicken muß, um zur rechten Erkenntniß seiner selbst zu kommen. — Der wahre Hörer des Evangeliums blickt ebenso aufmerksam in den Spiegel, wie die Engel in den Plan der Erlösung, 1 Petri 1, 12. — Das Evangelium 1) ein Gesetz, 2) ein vollkommenes Gesetz, 3) ein vollkommenes Gesetz der Freiheit. — Das Glück des Thäters des Wortes, vergl. Ps. 119, 1 ff. — Die völlige Unvereinbarkeit des Dienstes der Zungensünden mit einem wahrhaftigen religiösen Leben. — Das christliche Leben ein Dienst der Liebe. — Nur der Gottesdienst kann der wahre sein, der ein Gottesdienst ist „vor Gott und dem Vater," 1 Sam. 16, 7. — Die Ausübung der Liebespflichten muß mit gewissenhafter Wachsamkeit auf uns selbst gepaart gehen. — Der Christ in seiner Stellung zur Welt: 1) zu ihren Bedrängten, 2) zu ihren Versuchungen. — Die Frucht der Gerechtigkeit ist ein Baum des Lebens, Spr. 11, 30. — Wie sehr Jakobus seine Lehren über thätige Gottesfurcht durch sein eigenes Beispiel anbefohlen hat. — (V. 19—27) Eine Anweisung und Anpreisung des rechten Hörens des Evangeliums. Jakobus ruft uns 1) zu andächtigem Hören (V. 19. 20), 2) zu sanftmüthigem Empfangen (V. 21), 3) zu thätiger Ausübung (V. 22—24), 4) zu beständiger Erforschung des Wortes (V. 25—27). — (V. 25—27) Was man auf dem Wege der thätigen Gottesfurcht 1) genießt (V. 25), 2) vermeidet (V. 26), 3) ausübt (V. 27). — Das wahre Christenthum die praktischste Sache auf der Welt.

Starke: Gläubige sind begieriger zu lernen, als zu lehren, denn der Grund der Wiedergeburt macht uns zu rechten Hörern des Wortes, Joh. 8, 47. — Luther: Wohl dem, der seinen Mund

im Herzen und sein Herz nicht im Maule hat; jenes ist Weisheit, dieses aber Thorheit. — Starke: Wer nicht nebst andern Sünden seinen fleischlichen Zorn überwindet, kann nicht in's Reich Gottes kommen, Gal. 5, 20. 21. — Die Sünden sind auch noch bei den Gläubigen, welche sich mehr und mehr von ihnen reinigen müssen, Hebr. 12, 1. — Quesnel: Der allein liebt Gottes Wort in Wahrheit, der es durch die Liebe thut, 1 Joh. 5, 3. — Langii Op.: Andere betrügen ist arg, sich selbst betrügen noch ärger, und dies letztere gemeiner als das erste, Spr. 24, 8. — Starke: Das Wort Gottes wird hier einem Spiegel verglichen, nicht nur wegen seiner Klarheit und Reinigkeit an sich selbst, sondern vornehmlich wegen seines Gebrauchs und Nutzens. Denn es zeigt uns nicht allein (nach dem Gesetz) die abscheuliche und sündliche Gestalt unserer Seelen, die wir von dem ersten Adam her haben und darin wir leider dem Satan ähnlich sind, sondern es zeigt uns auch (nach dem Evangelio) die schöne, herrliche und liebliche Gestalt, die wir aus Christo, dem andern Adam, und seinem Geist, vermittelst der neuen Geburt, empfangen können und darin wir ihm ähnlich sind. — Quesnel: Wer nicht thut, was er hört, der vergißt mehr, als er gehört, und so wird das letzte ärger als das erste, 2 Petri 2, 20. 22. — Wohl dem, der sein eigenes Zeugniß von sich selbst, wider sich selbst recht annimmt! 1 Kor. 11, 31. — Starke: Fürchtet euch nicht, ihr Gläubigen, wenn ihr das Evangelium höret ein Gesetz nennen, und daß es ebenso wohl und noch mehr in die Herzen der armen Sünder eindringt und auch scheint zu blitzen und Donnerschläge zu thun, als das alte Gesetz auf dem Berge Sinai; denn es ist ein Gesetz der Freiheit. Eine solche Freiheit, die schätzbarer ist wie kein Schatz, angenehmer als das Leben selbst und kostbarer denn alle Güter der Welt; Niemand weiß, was dieselbige werth ist, als derjenige, der sie verloren hat, und diejenigen, die sie haben, wie viel sie auch auf dieselbige halten, so schätzen sie doch dieselbige nicht nach ihrem Werth, Gal. 5, 1—13. — Wer Gott im Geist wahrhaftig dient, bei dem führt auch der Geist Gottes das Regiment über die Zunge, Ps. 39, 2. — Viele, die sich der Wahrheit mit vollem Munde rühmen und auf ihren Gottesdienst trotzen, sind ihnen selbst die ärgsten Betrüger und Verführer, Röm. 2, 23. — Mancher Gottesdienst gefällt Gott wohl, der doch von Menschen nicht geachtet, sondern wohl gar verworfen wird, Apostg. 24, 14. — Cramer: Witwen und Waisen sind vor Gott privilegirte Personen. — Wer sich von der Welt unbefleckt behält, vollbringt Gottes Willen und hat einen großen Segen, 2 Kor. 6, 17. 18.

V. 16—21 Epistel am 4. Sonntage nach Ostern, Cantate. Luther: Weil von Alters her auf diesen Sonntag ist gelesen worden die Epistel Jakobi, Kap. 1, welche auch eine gute Lehre und Ermahnung ist, wollen wir dieselbe für die, so sie noch halten wollen, auch lassen mitlaufen und etwas davon sagen, damit nicht dafür gehalten werde, als wollten wir sie gar verwerfen, wiewohl die Epistel nicht von einem Apostel geschrieben, noch allenthalben der rechten apostolischen Art und Schlags und der reinen Lehre nicht ganz gemäß ist. Darum beschleußt nun St. Jakobus: „Ein jeglicher Mensch sei schnell zu hören, langsam aber zu reden und langsam zum Zorn." Das ist: lasset euch sagen, durch Gottes Wort vermahnen, strafen und trösten, da seid schnell zu, und nicht bereden, bald zu murren, fluchen und schelten wider Gott und Menschen. Damit verbeut er nicht, daß man gar nicht reden noch schelten, zürnen noch strafen soll, wo es Gottes Befehl oder die Noth erfordert, sondern daß wir nicht sollen jäh und schnell dazu sein für unsere Person, ob wir schon dazu gereizet werden, und zuvor hören und uns sagen lassen durch das Wort; welches ist das rechte oder wahrhaftige Wort, das wir sollen uns allezeit regieren und führen lassen, und daraus Alles gehen soll, was wir reden und was wir schelten oder strafen sollen. Darum heißt es bald darnach, das Wort mit Sanftmuth annehmen, daß wir nicht dawider zürnen, so wir dadurch gestraft werden, und murren, ob wir etwas darob müssen leiden. — Heubner: Geschwätzigkeit ein Zeichen eines schwachen Gemüthes. — Das Wort Gottes ist der beste Zaum zur Beherrschung der Zunge und der Affekte. — Im Zorn soll man nie handeln. — (V. 16—21.) Der Glaube des Christen, daß über ihn ein durchaus guter Gott waltet; 1) Wesen und Grund, 2) Wirkungen dieses Glaubens. — Der Selbstbetrug beim Gottesdienst. — Porubszky: Ueber den gottlosen Zorn. 1) Was ist der Zorn? 2) was thut der Zorn? 3) wie überwältigt man den Zorn? — Couard: Betrachtungen über das theure Geschenk des Evangeliums. — Kapff: Wozu die reine Vollkommenheit Gottes uns antreibe. — Palmer: Die guten Werke: 1) ihr innerer Ursprung (V. 16—18), 2) ihre äußere Gestalt (V. 19 bis 21). — Souchon: Nehmet täglich das Wort auf. — Staudt: Was wir von Gott zu erwarten haben: 1) was er gibt (V. 16—18), 2) was er abnimmt (V. 19—21). — Von Harleß: Wer wandelt den rechten Weg zum Lebensziele? — Arndt: Die Zungensünden. — Herberger: Gleichwie ein Wagen in zwei Geleisen läuft, wie ein Mensch auf zwei Beinen steht, sonst ist er ein Krüppel; wie er aus zwei Stücken besteht, aus Leib und Seele, also geht auch unser Christenthum in zwei Stücken, in Glauben und Werken. 1) Der gute Gott gibt gute Gaben 2) und will was Gutes wieder haben. — Lisco: Der Quell und das Gefäß aller guten Gaben. — Des Frühlings dreifacher Zuruf an uns Kinder Gottes. — Die Heiligkeit Gottes in ihrer Unverträglichkeit mit der menschlichen Sünde. — Fuchs: Das Wort der Wahrheit als die vollkommene Gabe Gottes.

V. 22—27 Epistel am 5. Sonntage nach Ostern, Rogate. Heubner: Andere Gesetze binden, sind uns oft lästig: das Gesetz Gottes macht uns von den Banden der Sünde los. — Mit der Zunge sündigen auch die, die sonst von groben Sünden frei sind. — Die Eigenliebe macht sogar aus der Religion ein Mittel der Selbstgefälligkeit. — Alle Religion soll moralisch sein. — Man soll den Bedürftigen nicht etwa blos seine Gaben, sondern sich selbst bringen. — Vergleichung des falschen und wahren Gottesdienstes 1) ihrer Beschaffenheit, 2) ihrem Einflusse, 3) ihrem Verhältnisse zu Gott nach. — Warnung vor dem Mißbrauch der Lehre vom rechtfertigenden Glauben. — Porubszky: Seid Thäter des Wortes und nicht Hörer allein! — Unser Gottesdienst sei eine Hingebung in Gott. — Löhe: Kein Thäter, der nicht ein rechter Hörer wäre. Erst ein Hörer, dann ein Thäter; rechte Hörer, rechte Thäter. — Lange: Wenn das Wort

dich selbst nicht faßt, wird es deinem Kopf zur Last. — Stier: (V. 27) „Er meint weniger das Werk selber, als die Gesinnung, den Herzenstrieb, der uns hintreibt zu den Elenden in ihre Trübsal. Darum sagt er auch nicht vom Speisen, Kleiden, Versorgen der Witwen und Waisen, sondern sie in ihrer Trübsal besuchen, sich ihrer annehmen, zu ihnen kommen, und zwar mit dem Besten, was wir haben, mit dem rechten Trost. Wir verstehen hoffentlich, wie viel dazu gehört, wie so die Liebespflicht uns mannigfach stets in die Welt und unter die Menschen treibt, wie damit keine pharisäische, pietistische Absonderung von den Leuten, keine mönchische Einsiedelei bestehen kann. — Wie bei uns aus dem Hören des Wortes ein seligmachendes Thun werden soll. — Von Kapff: Wer ist selig in seiner That? — Florey: Wie verschieden die Christen den Spiegel des göttlichen Wortes gebrauchen. — Schmid: Der Spruch der Weisheit über die Selbstbewachung: 1) Wer recht sich spiegelt, siehet sich; 2) wer recht sich sieht, der kennt sich; 3) wer recht sich kennt, der dünkt sich klein; 4) wer klein sich dünkt, wird weise sein. — Herberger: Wer thut, was Gottes Wort gebeut, der hat's zu seiner Seligkeit. — Couard: Warnung vor dem Selbstbetruge im Christenthum. — Souchon: Seid Thäter des Wortes. — Westermeier: Ebendas. — J. Saurin: Eine treffliche Predigt über V. 25 unter dem Titel: „sur la manière d'étudier la Religion, Serm. Tom. IV, p. 1—48 " — Lisco: Vom rechten Gottesdienst. — Seid Thäter des Worts und nicht Hörer allein. 1) Wann sollen wir es sein? 2) woran erkennt man, daß wir es sind. — Vom Wesen des rechten Gottesdienstes. — Ledderhose: Das rechte Hören des Wortes. — Neiling: Ihr sollt nicht Hörer nur allein, sollt auch des Wortes Thäter sein.

V. Dritte Erinnerung in Bezug auf die dritte Gestalt der Versuchung, ebionitisches Verhalten.

Warnung vor der judaistischen Parteilichkeit, vor der Bevorzugung des Reichen (des judaisirenden Christen) und Geringschätzung des Armen (Heidenchristen) in ihrem Gemeindeleben. Die Forderung der consequenten Bethätigung des Glaubens in dem Werke der christlichen Bruderliebe und der Anerkennung der Einheit des Glaubens in der Glaubensthat des Vaters Abraham und in der Glaubensthat der heidnischen Hure Rahab. Der todte und der lebendige Glaube.

Kap. 2.

Meine Brüder, übet doch ja nicht mit Personansehereien [persönlichen Rücksichten, 1
Parteilichkeiten] den Glauben an unsern Herrn Jesum, den Christus der Herrlichkeit [den
Messias, in seiner Herrlichkeit über die judaistischen Erwartungen erhaben]. *Denn wenn in 2
eure Vereinsversammlung [συναγωγήν[1]] eingetreten wäre ein Mann mit einem [dem]
Goldfingerring, in reinem Prachtgewande, aber auch eingetreten wäre ein Armer in un-
reinem Gewande, *ihr aber[2]) sähet hin [machtet ein Aufsehn] auf den, der das reine 3
Prachtgewand trüge, und ihr sprächet [zu ihm[3]]: [Du] setze du dich hierher auf's schönste,
und zu dem Armen sprächet ihr: [Du] bleib du dort stehen [auf dem Stehplatz], oder
setze dich [hierher[4]] unter [unten an] meine[5]) Fußbank, *habt[6]) ihr euch dann nicht in 4
euch selbst zerschieden [zertheilt] und seid Schiedsrichter geworden nach schlechten Erwä-
gungen? *Höret, meine geliebten Brüder, hat nicht Gott erwählet die Armen (nach der 5
Welt[7]), die reich sind im Glauben auch als Erben des [verherrlichten Messias-]Reiches,
welches er verheißen hat denen, die ihn lieben? *Ihr aber habt den Armen verunehrt. 6
Sind es [aber] nicht die Reichen, die euch gewaltthätig behandeln? sind nicht eben sie es,
die euch vor die Gerichte schleppen? *Verlästern nicht eben sie den schönen [herrlichen] 7
Namen, der euch zum Beinamen gemacht ist? *Wenn ihr freilich das königliche Gesetz 8
[das Reichsgesetz] vollbringt [neutestamentlich vollendet] gemäß der Schrift: du sollst deinen
Nächsten lieben als dich selbst, so handelt ihr schön [dem schönen Christusnamen gemäß als
Christen]. *Wenn ihr aber ein Ansehn der Personen treibt, so treibt ihr Sünde, von 9
dem Gesetz [eben] überführt als Uebertreter. *Denn wer auch das ganze Gesetz beob- 10

1) Der Artikel εἰς τὴν, unterstützt von A. G. K., Tischendorf, ausgelassen von Lachmann nach B. C., ist wichtig. Es ist also nicht von Einzelsynagogengebäuden die Rede.

2) Die Lesart ἐπιβλ. δὲ nach B. C. K., Tischendorf ist ausdrucksvoller als καὶ ἐπιβλ. nach A. G., Lachmann.

3) Das Ausfallen von αὐτῷ nach A. B. C. hält den Ausdruck mehr generell und gibt ihm mehr dogmatisches Colorit.

4) Das ὧδε nach C.** G. K. hat gegen sich A. B. C.*

5) Der Zusatz τῶν ποδῶν, Cod. A. und Vulg., Lachmann, scheint exegetisch und verstärkend, könnte aber wohl in Folge einer Milderung des Ausdrucks ausgefallen sein.

6) Das καὶ zu Anfang fällt nach den bedeutendsten Zeugen aus, könnte aber als auffallende Form im Nachsatz beanstandet worden sein.

7) Statt τοῦ κόσμου τούτου lesen A. B. C. ꝛc. τῷ κόσμῳ. Die Varianten scheinen exegetische Erläuterungen zu sein.

achten mochte[1]), aber in Einem [Gebot] anstieß, der ist ein Schuldner geworden von
11 allen. *Denn der gesagt hat: du sollst nicht ehebrechen, hat auch gesagt: du sollst nicht
tödten. Wenn du nun nicht ehebrichst, tödtest[2]) aber, so bist du geworden Uebertreter
12 des Gesetzes. *Also redet und also handelt, als die durch das Gesetz der Freiheit sollen
13 gerichtet werden. *Denn das Gericht ist erbarmungslos[3]) für den, der nicht Erbarmen
geübt hat, und das Erbarmen[4]) rühmt sich [triumphirend] wider das Gericht [so geht das
christliche Erbarmen gegen die Heidenwelt triumphirend hinaus über den richtenden Satzungsgeist
14 des Judenthums]. *Was ist's nütze [bringt's für Nutzen[5]], meine Brüder, wenn Jemand
aussagte, er habe Glauben, er hätte aber ja keine Werke? Es kann doch nicht [so] der
15 Glaube ihn selig machen? *Wenn aber ein Bruder oder eine Schwester nackt und bloß
16 wären und ermangelten[6]) der täglichen Nahrung, *Einer von euch aber spräche zu ih-
nen: gehet hin in Frieden, wärmet euch und sättiget euch, ihr gäbet ihnen aber nicht,
17 was Nothdurft des Leibes ist, was wäre das nütze? *Also ist auch der Glaube, wenn
18 er keine Werke hat[7]), todt [erstorben] für sich selbst. *Aber da wird Einer sagen [zu
einem Menschen von solchem Glauben]: du hast Glauben und ich habe Werke; zeige mir
deinen Glauben ohne[8]) die[8]) Werke [wie willst du das anfangen?] und ich will dir aus
19 den[9]) Werken meinen Glauben zeigen. *Du glaubest [den Gesetzes- und Lehrartikel], daß
Gott ein einiger[10]) ist; du thust wohl daran; auch die bösen Geister [die Dämonen]
20 glauben es und schaudern. *Willst du es aber wissen, o leerer Mensch! daß der Glaube
21 ohne die Werke unnütz[11]) [wirkungslos] ist? *Wurde nicht Abraham, unser Vater, durch
Werke [aus Werken] gerechtfertigt [als gerecht erwiesen], da er den Isaak, seinen Sohn,
22 auf den Opferaltar darbrachte [1 Mos. 22]? *Du siehst, daß der Glaube werkthätig ver-
eint war mit seinen Werken [als Eins mit seinen Werken zur Erscheinung kam] und daß
23 durch die Werke [aus den Werken] der Glaube vollendet wurde. *Und so ward [auch]
erfüllt die Schrift, welche sagt: Abraham aber glaubte Gott, und es ward ihm gerechnet
zur Gerechtigkeit [in der eigentlichen Rechtfertigung, 1 Mos. 15, 6], und er wurde Freund
24 Gottes genannt. *Ihr sehet [also[12]], daß durch Werke [aus Werken] der Mensch gerecht-
25 fertigt wird [als Mensch gerecht erwiesen] und nicht durch Glauben allein. *Gleicherweise
aber auch Rahab, die Hure, wurde sie nicht durch [ἐκ] Werke gerechtfertigt, da sie die
26 Botschafter[13]) aufnahm und auf einem andern Wege fortschaffte? *Denn gleichwie der
Leib ohne Geist todt ist, also ist auch der Glaube ohne die Werke todt.

(1. Abschnitt.) Exegetische Erläuterungen.

1. Inhalt: Warnung vor der Parteilichkeit im christlichen Gemeindeleben, d. h. vor der ebionitisirenden Bevorzugung des Judenchristen und Zurücksetzung des Heidenchristen, verbunden mit der Forderung der Bethätigung des Glaubens durch die Bruderliebe. — Momente: Hinweisung auf die Aufhebung des Ansehens der Person durch den Christus der Herrlichkeit. — Das ebionitische Verhalten in einem Gleichniß, V. 1—4. — Hinweisung auf den Glauben der Armen im symbolischen Sinne, sowie auf den Unglauben der Reichen (vgl. Matth. 22, 1—10), V. 5—7. — Die wahre Gesetzestreue oder die Erfüllung des ganzen Gesetzes in dem königlichen Gebot der Liebe, sowie die verdammliche

1) Meistbeglaubigt die Lesarten τηρήσῃ und πταίσῃ. So Lachmann und Tischendorf.

2) Nach A. B. C. das Präsens μοιχεύεις, φονεύεις.

3) Nicht ἀνίλεως zu lesen, sondern ἀνέλεος nach A. B. C., Lachmann, Tischendorf. Ueber diese Form selbst und mehrfache Schwankungen der Schreibart s. Huther.

4) Das καὶ vor κατακαυχ. nur in Minuskeln, das δὲ nach demselben ebenfalls wahrscheinlich stylistisch eingesetzt; die Varianten κατακαυχάσθω in Cod. A. und κατακαυχᾶτε exegetische Versuche, den Text leichter zu machen. Die Form ἔλεος statt ἔλεον hat für sich A. B., Tischendorf.

5) Τί τὸ ὄφελος Tischendorf nach der Mehrheit der Zeugen. Lachmann τί ὄφελος. So auch V. 16.

6) Der Zusatz ὦσιν nach λειπόμενοι nach A. G., Lachmann ist für den Sinn unerheblich.

7) Das ἔχῃ ἔργα als die betontere Wortfolge ist auch die meistbeglaubigte.

8) Statt ἐκ ist χωρὶς zu lesen nach A. B. C., Lachmann, Tischendorf. Dem gemäß fällt auch das σου nach ἔργων aus.

9) Das μου fehlt in Codd. B. C.; es scheint durch die Parallelisirung des Satzes mit dem vorigen nach seinen beseitigten Lesarten entstanden zu sein.

10) Verschiedene Lesarten. Die Recepta nach G.: Θεὸς εἷς ἐστι, Cod. A., Lachmann: εἷς ἐστιν ὁ Θεός, Cod. B., Tischendorf: εἷς ὁ Θεός ἐστι. Die stärkste Betonung des Cod. A. ist auch die wahrscheinlichste.

11) Der Lesart νεκρά in Cod. A. G. K. ꝛc. stellt sich die Lesart ἀργή in den Codd. B. C.* ꝛc. gegenüber und letztere erhält dadurch ein Uebergewicht (Lachmann, Tischendorf dafür), daß die erstere durch V. 17 veranlaßt zu sein scheint.

12) Das τοίνυν fehlt in den Codd. A. B. C. ꝛc.

13) Die Lesart κατασκόπους C. G. scheint aus Hebr. 11, 31 herübergenommen.

Uebertretung des ganzen Gesetzes, mit der Sünde gegen dieses Gebot, V. 8—13. — Das wahre Glaubensleben oder die Bethätigung des Glaubens durch die Mildherzigkeit der Bruderliebe und der todte Glaube in dem Beispiel eines herzlosen Verhaltens, V. 14—17. — Der Glaubensbeweis durch die Werke des Glaubens, oder die Rechtfertigung des Gläubigen vor dem Bewußtsein der Gemeinde, V. 18. 19. — Die beiden Beispiele für den Glaubensbeweis durch die Werke, zugleich als Gesammtbeispiel für die Einheit des lebendigen Glaubens der Juden und der Heiden, V. 20—26.

2. Warnung vor der Parteilichkeit im christlichen Gemeindeleben, d. h. vor ebionitischem Verhalten. Das Gleichniß dieses Verhaltens, V. 1—4. **Meine Brüder, übet doch ja nicht.** Der Apostel geht nicht etwa nach der gewöhnlichen Annahme blos über von der Lehre von der Milde auf ein besonderes Beispiel der Milde. Dazu wäre das Beispiel unpassend gewählt, denn mit dem Ansehn der Personen wird nicht zunächst die Milde verletzt, sondern das Gesetz der Gerechtigkeit und Gleichheit. Er geht vielmehr über zu einer neuen Gestalt der Versuchung. — Gegen die Fassung des ersten Satzes als eines Fragesatzes (Schneckenburger, Kern) spricht nicht sowohl, daß die fragliche Thatsache außer allem Zweifel steht (Huther), denn das würde eben durch die Frage bestimmter ausgesagt (ist's nicht so, daß ihr ꝛc.?), als vielmehr die Form der warnenden Ermahnung. Es spricht aber außer dem Analogon Kap. 1, 16 auch die Fassung des Gleichnisses dagegen, indem es nämlich zeigt, in welcher Gestalt ihnen die genannte Versuchung nahe ist. — Uebet nicht. Das ἔχειν will wohl nicht blos sagen: habt euren Glauben nicht so, daß er in προσωπολημψίαις gleichsam eingeschlossen ist (Huther), noch weniger: haltet euren Glauben nicht auf (κατέχετε, Grotius), sondern stärker noch: heget ihn nicht in dieser Gestalt. Der Fanatismus hält nicht blos seinen Glauben mit Particularismen verbunden; in den Particularismen gerade sucht er den Ruhm seines Glaubens. Der Plural προσωπολημψίαι deutet auf die hin und wieder hervortretenden und vielgestaltigen Vorkommnisse dieser Art hin. — **Den Glauben an unsern Herrn Jesum, den Christus.** Verschiedene Constructionen: 1) Der Glaube an unsern Herrn der Herrlichkeit, Jesum Christum (de Wette, Wiesinger u. A.; Beziehung auf 1 Kor. 2, 8). Dagegen spricht die Stellung von τῆς δόξης. 2) Δόξα soll eine andere Bedeutung haben als gewöhnlich, = Meinung (Calvin: die durch Werthschätzung des Reichthums verdunkelte Christuserkenntniß). Rein unstatthaft, da diese Ausdrucksweise höchst seltsam wäre, zudem der Glaube Christi selbst so nicht verunstaltet werden kann. 3) Das τοῦ κυρίου ꝛc. ist Genitiv des Subjekts: den von unserm Herrn Jesus Christus stammenden Glauben an die Herrlichkeit (Huther). 4) Bengel: Τῆς δόξης ist Apposition zu der ganzen Bezeichnung Christi (Luk. 2, 32; Eph. 1, 17 ꝛc.). Christus, die Herrlichkeit — nicht vermittelt genug, obschon der Gedanke, Christus sei die Schechina selbst, sonst ganz passend wäre. 5) Laurentius: Δόξης ist mit Χριστοῦ zu verbinden, Christus gloriae. Dagegen wendet Huther ein, es müsse dann vor Χριστοῦ der Artikel stehen. Damit aber würde eben ein Irrthum veranlaßt, wie wenn ein zwiefacher Christus denkbar wäre. Im Deutschen müssen wir aber den Artikel, insoweit er in dem Zusatz liegt, hervorheben. Der Sinn ist klar: der Glaube an den Christus der Herrlichkeit erlaubt nicht, die Menschen noch zu taxiren nach fleischlichem Ansehn. S. den analogen Gedanken 2 Kor. 5, 16 und Eph. 2, 16. 17. Durch seine Erhöhung hat Christus die κυριότης erlangt auch über die ungläubigen Juden. S. Matth. 26, 64; Röm. 9, 5. — **Denn wenn in eure Vereinsversammlung.** Das γάρ begründet nicht die ganze Ermahnung an sich, sondern die mit derselben verknüpfte Hinweisung auf die Herrlichkeit Christi, welche Luther durch seine freie Uebersetzung hervorgehoben hat: haltet nicht dafür, daß der Glaube an Jesum ꝛc. Ansehn der Person leide. Die Construktion, nach welcher der Vordersatz bis Ende V. 4 gehen soll und dann erst der Nachsatz folgen (Michaelis, Herder ꝛc.), hat Huther mit Recht beseitigt; V. 4 bildet den Nachsatz. Die Beziehung der folgenden Mahnung auf Mißverhalten beim Cultus hat zu der Fassung veranlaßt, die Anrede gelte den Gemeindevorstehern (Grotius u. A.). Wir haben bereits gezeigt, daß diese Auffassung gegenüber dem großartig prophetisch-symbolischen Ausdruck des Apostels unzulänglich ist. Das Mißverhalten, welches Jakobus im Auge hat, ist so allgemein und bedeutend, daß an eine buchstäbliche Fassung des Folgenden nicht gedacht werden kann. Erstlich ist die allgemeine Verbreitung eines solchen Uebelstandes, wie die schlechte Placirung der Armen durch die ganze judenchristliche Diaspora, nicht anzunehmen, und zweitens noch weniger, daß Jakobus von einer solchen allverbreiteten Unordnung sichere Kunde sollte erhalten haben. Auch deuten das ἐάν, sowie der Aorist auf ein Verhältniß, das sich historisch gemacht hat und noch in der Ausbildung begriffen ist. — In eure Vereinsversammlung. Nach Schneckenburger u. A. ist die jüdische Synagoge gemeint, nach Huther der Ort der christlichen Versammlung, nach de Wette mit Beziehung auf Hebr. 10, 25 die religiöse Versammlung. Der Artikel deutet aber an, daß nur von der einen Synagoge der ganzen judenchristlichen Diaspora die Rede sein soll, d. h. von ihrer religiösen Gemeinschaft, symbolisch mit dem Namen des jüdischen Cultusortes bezeichnet. Das Symbol ist um so passender, da es schon von Haus aus den Unionstrieb im Judenthum charakterisirt. Der Gedanke an bürgerliche Gerichtsversammlungen (Herder u. A.) hat gar nichts für sich. Wir haben in der Uebersetzung die Betonung des Vereinenden im Christenthum hervorzuheben gesucht. — **Eingetreten wäre ein Mann.** Der Aorist dient nicht blos malerisch zur Veranschaulichung, er deutet die historische Thatsache an, daß schon Gläubige mit judaistischen Ansprüchen in die Gemeinde eingetreten sind. — **Mit einem Goldfingerring.** Hier tritt nun der Charakter der Gleichnißrede, welche das parteiische Verhalten der Judenchristen gegen eigentliche Judaisten einerseits und gegen Heidenchristen andererseits schildert und straft, auf das bestimmteste hervor. Nach Wiesinger und Huther gibt unser Text blos ein Beispiel instar omnium zur Veranschaulichung jener sündhaften προσωπολημψία, während manche ältere Ausleger in unserer Darstellung blos ein Bild der Bevorzugung des Reichen vor den Armen sehen. Und dies sind die gewöhnlichen Ansichten. Dabei entsteht dann nur die Frage, ob der Reiche und der Arme als zur christlichen Gemeinschaft gehörig zu denken seien

(Knapp, Theile, de Wette), oder als Ungläubige, oder als hospites (Pott, Kern, Schneckenburger). Wiesinger führt für die erstere Ansicht an, der Brief sei ja an christliche Leser gerichtet und die drückenden Mißverhältnisse zwischen Armen und Reichen seien als innergemeindliche aufzufassen (Kap. 4, 1; V. 13—15; Kap. 5, 1). Huther für die letztere Ansicht: die Reichen würden von den Brüdern unterschieden ꝛc. Nach Weiß, deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft 1854, Nr. 51, wäre der Reiche ein Nichtchrist, der Arme ein Christ. Ganz verkehrt deutet Schwegler den Reichen auf den Heidenchristen, den Armen auf den Juden, weil daraus folgen würde, daß die Judenchristen die Heidenchristen parteiisch begünstigt hätten. Doch ist er darin auf der rechten Spur, daß er in dem Briefe eine Abspiegelung der Zeitverhältnisse finden will. Wir halten nun aber dafür, daß der Reiche hier und durchweg durch den Brief nicht minder symbolisch zu nehmen ist, wie die Reichen im Evangelium (Matth. 19, 24 ꝛc.) und ebenso gegenüber der Arme. Worauf aber dieser Reiche besonders stolz ist, das ergibt sich aus seinen Attributen. Er ist zuvörderst ein *χρυσοδακτύλιος* (das Wort ein *ἅπαξ λεγ.*). Daß der Ring bei den Alten, namentlich bei den Juden, (als Siegelring) eine hohe Bedeutung hatte, ergibt sich aus 1 Mos. 41, 42; Esther 3, 10; 8, 2; Luk. 15, 22. Als ein geschenkter Ring bezeichnet er die Ertheilung einer Vollmacht, den Schenkenden zu repräsentiren; in dem Gleichniß vom verlornen Sohne ohne Zweifel die erneuerte Aufnahme in die Kindschaft. Der Mann aber mit dem goldenen Ringe kann kein Anderer sein, als der Judaist, der auf sein Bundesrecht und seine Kindschaft (wie sie allerdings für den Demüthigen ein wirklicher Goldring war, s. Röm. 9) als ein *χρυσοδακτύλιος*, als ein Goldfingerringträger von Profession stolzirt und pocht. Er ist weiter bezeichnet durch das Tragen des glänzenden Kleides (*λαμπρός*), was nach Offenb. 15, 6 vor Allem den Begriff der Reinheit involvirt und mit diesem verknüpft, den jüdischen Anspruch auf Reinheit und Heiligkeit oder Herrlichkeit bezeichnet. Und so ist denn auch das Kleid des Armen, d. h. des Heidenchristen, nicht schmutzig im gewöhnlichen Sinne, sondern unter dem religiösen Gesichtspunkt, wie schon das *ῥυπαρός* Sach. 3, 3. 4 beweist. Auch Offenb. 22, 11 bezeichnet es den Gegensatz gegen das Heilige im symbolischen Sinne. In einem solchen Anzug waren die Gläubigen aus den Heiden nach jüdischen Begriffen der Reinheit in die Gemeinde eingetreten; daß ihnen Jakobus trotzdem das hochzeitliche Kleid zuerkennt, ergibt sich aus V. 25. Zu *λαμπρός* Raphelius: Nullum certum colorem declarat, sed splendidum, clarum, nitidum, seu rubrum sit, sed alius generis. — **Ihr aber sähet hin.** Das *ἐπιβλέπειν* emphatisch (Pott). Auf den *ὁ φορῶν τὴν ἐσθῆτ.* ebenfalls höchst bezeichnend: der das trägt und sich damit trägt. Statt daß ihnen die offenbar aus der stolzen Tracht hervorblickende Eitelkeit widerwärtig sein sollte, lassen sie sich selber von jenem Glanz, der für sie seine Bedeutung sollte verloren haben, bestechen und von dem hochmüthigen Anspruch darauf imponiren. Dieser Reiche wird erst angesehen, bestaunt, dann bekomplimentirt, auch steht er voran; von dem Armen sind unterdeß die Blicke abgewandt und weiterhin wird er kurz abgefertigt. „In der verschiedenen Rede zu dem Einen und zu dem Andern drückt sich der Gegensatz stark aus; schon durch *σύ-σύ* werden sie von einander unterschieden und dann stehen sich *κάθου* und *στῆθι, ὧδε* und *ἐκεῖ, καλῶς* und *ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου* einander entgegen" (Huther). Der Zusatz: oder setze dich hier ꝛc., als die Bewilligung des Sitzens, soll die Härte des Wortes: bleib dort stehen, modifiziren, wird aber zu einer neuen Demüthigung: setze dich unter meine Fußbank. Das soll allerdings unten an meine Fußbank heißen; der Ausdruck involvirt aber doch das Verächtliche: gewissermaßen unter die Füße. Ja nicht auf die Fußbank. Entweder wollte der Judaist den Heidenchristen nur als hospes in der Gemeinde ansehen, oder ihm höchstens ein untergeordnetes Gemeinschaftsrecht zuerkennen. Da man aus der Lesart *ἐπί* eine Tendenz ersieht, das Starke des Ausdrucks zu mildern, so könnte wohl eine gleiche Richtung den Zusatz *τῶν ποδῶν* vor *μου* weggelassen haben. — **Habt ihr euch dann nicht in euch selbst.** Die Auslegungen gehen an dieser Stelle weit auseinander. Die Einen lesen das *οὐ* als Aussage, die Andern als Frage. 1) Als Aussage: dann hättet ihr theils nicht (nach gesundem Urtheil) unterschieden bei euch selbst, theils urtheiltet ihr nach schlechter Denkungsart (Grashof). Oder: dann seid ihr nicht mehr unter euch selbst unterschieden [d. h. Fromme und Gottlose] (Oeder). Oder: dann habt ihr nicht recht bei euch geurtheilt (Oecumenius, Bengel). Oder: so habt ihr euch selbst noch nicht beurtheilt (Heisen); euch selbst nicht, sondern eure Kleider (Cajetan). Indessen führt die Construktion entschieden auf die Annahme der Frageform, besonders das Hypothetische in der Form und die Kürze des Nachsatzes. Also 2) als Frage: a. *διακρίνεσθαι* für zweifeln, im Sinne von Bedenken tragen: ihr habt kein Bedenken gehabt ꝛc.? (Theile.) b. Zweifeln im eigentlichen Sinne: seid ihr dann nicht in eurem Glauben zweifelhaft geworden? oder ähnlich (de Wette, Wiesinger, Huther). c. Das Verbum für urtheilen: urtheilt ihr dann nicht bei euch selbst? (Augusti.) Oder passivisch: verurtheilt ihr euch nicht selbst? (Paräus.) d. Unterschied machen: macht ihr da nicht (im übeln Sinne) Unterschied unter euch selbst? (Grotius, Knapp u. A.). Diese Erklärung geht über in e., trennen, zertheilen, wobei das Wort passivisch oder medial genommen werden kann. Die mediale Bedeutung liegt aber am nächsten: trennt, zerspaltet ihr euch dann nicht in euch oder unter euch selbst? (Semler, Gebser, Schneckenburger.) Wir sind mit Schneckenburger der Meinung, daß die beginnende Zersetzung der Gemeinde zuvörderst mit ihrer Zersetzung in den Gemüthern jener Parteichristen anfängt. Sie sind auch mit sich selber in einem Zwiespalt, der zwar vom Zweifeln ausgeht (Kap. 1, 6), aber mehr als Zweifeln besagt, wie in unserer Zeit jene Confessionseiferer, welche die Abendmahlsgemeinschaft mit andern Evangelischen brechen, gleichzeitig aber mit ihnen christliche Brüderschaft halten wollen. Das Zwiespaltmachen übt die Rückwirkung aus, daß die Eiferer sich auch in sich selber spalten. Wiesinger und Huther berufen sich für ihre Auslegung darauf, *διακρίνεσθαι* heiße im Neuen Testament durchgängig zweifeln, wofür allerdings manche Stellen anzuführen sind. Indessen steht das Medium unsers Verbums ganz in unserm Sinne im Briefe Judä (V. 22), und es lag nahe, daß das Aktiv. (Apostg. 15, 9) hier in die mediale Form überging. Das *καί* steigert die Frage. Wir haben

in der Uebersetzung die Paronomasie zwischen κρίται und διακρίθητε wieder zu geben gesucht. Aus dem bösen Zwiespalt im Herzen geht ein böses Richten im Leben hervor. Richter: nach schlechten Erwägungen (Motiven), nicht der schlechten u. s. w. Nämlich nach den Motiven nationaler Vorzüge, Ansprüche und Vorurtheile, äußeren Ansehens u. s. w.

3. Hinweisung auf den Glauben der Armen im symbolischen Sinne, so wie auf den Unglauben der Reichen, V. 5—7. **Höret, meine geliebten Brüder.** In der lebhaften Aufforderung, der beweglichen Anrede (s. Kap. 1, 16), so wie den Frageformen spricht sich der schmerzliche Ernst des apostolischen Gemüths aus gegenüber der bedrohlichen Erscheinung, die er geschildert hat. — **Hat nicht Gott erwählet die Armen?** Vergl. 1 Kor. 12, 26. Huther erklärt: arm für die Welt, Wiesinger: arm in Bezug auf die Welt. Man könnte im letzteren Sinne an die Analogie τῷ πνεύματι Matth. 5, 3 denken. Allein jenes Armsein in Bezug auf den Geist drückt zugleich ein Begehren des Geistes aus. Dieses Moment würde aber hier gar nicht passen. Daher ist der Sinn: für die Welt passender. Damit bildet sich denn zugleich eine treffende Berichtigung des jüdischen Begriffs von den Armen. Diese, die ihr Arme nennt als Heidenchristen, sind vielmehr Arme für die Welt nach ihrer Stellung zur Welt; dagegen sollten sie für euch Reiche sein, da sie reich sind im Glauben. Die Thatsache, daß sich die späteren Ebioniten Arme für diese Welt nannten, kann diese Erklärung nicht hindern. Ohne Zweifel hat sich eher ihr Sprachgebrauch nach dem Jakobus gebildet, als umgekehrt, wie auch die Gnostiker manche ihrer Ausdrücke von Paulus mögen geborgt haben, nicht aber dieser von jenen. — **Reich im Glauben.** Nicht: an Glauben, sondern vermöge ihres Glaubens sind sie Reiche. Doch wird nicht blos das allgemeine Reichsein betont, wie es aus der allgemeinen Gläubigkeit resultirt, sondern es wird auch das besondere Maß ihres Reichseins im Gegensatz gegen das falsche Reichsein der Judaisten hervorgehoben. — Die reich sind im Glauben. Huther: „Πλουσίους ἐν πίστει ist nicht Apposition zu τοὺς πτωχούς (Erasmus, Baumgarten ꝛc.), sondern die zu ἐξελέξατο gehörige Ergänzung, indem es sagt, wozu Gott die Armen erwählt hat (Beza, Wolf, Wiesinger ꝛc.)." Wir halten es aber für nicht begründet, wenn der Ausdruck des Jakobus (erwählen) so geradezu mit dem des Paulus für gleichbedeutend gehalten wird. Offenbar hat das Wort hier mehr die Bedeutung der Berufung in Beziehung auf ethisches Wohlverhalten zu der göttlichen Offenbarung. Das heißt „der Rathschluß (genauer die Erwählung) Gottes ist hier nach der zeitlichen Manifestation angeschaut (bezeichnet)." Wiesinger. Gleichwohl ist ein wesentliches Moment des Erwählungsbegriffs festgehalten. Das Bestimmende der Erwählung liegt in καὶ κληρονόμους sc. εἶναι. Das heißt: hat nicht Gott diese Armen nach der Welt (aus den Heiden), die sich als Reiche erweisen im Glauben, erwählet, daß sie auch Erben sein sollen des Reichs? Vergl. Apostg. 15, 14 ff.; Eph. 2. — Man muß bedenken, daß blos Arme für die Welt auch die „Reichen" unter den Juden waren. Dieser Charakterzug reichte aber hier nicht hin. Dagegen gab die Verbindung: Arme für die Welt, im Glauben Reiche — eine hinlängliche Bezeichnung. Jakobus spricht also hier denselben Gedanken aus, den Paulus als die Eigenthümlichkeit seiner Evangelisation vorzugsweise betonte, Eph. 3, 3—6 ff. — Das κληρόνομος deutet hier nicht auf das Reich als ein zukünftiges hin (wie Huther will), sondern als καὶ κληρόνομος auf die Mitgenossenschaft in der wahren υἱοθεσία der Juden. — **Auch als Erben des Reiches.** Es ist das Reich Gottes, die reale Theokratie in ihrer neutestamentlichen Vollendung, wie sie zur eschatologischen Vollendung fortschreitet, nicht blos (nach Huther) in der letzteren allein. Jakobus streift von dem Begriff dieses Reiches alles jüdisch Partikularistische ab, indem er es bezeichnet als das Reich, jenes eigenthümliche Reich, welches Gott denen bereitet hat, die ihn lieben. Nach der gewöhnlichen Fassung käme eine These heraus, die nicht beschränkt wäre, wie 1 Kor. 1, 26—28, und nicht hinlänglich begründet durch Matth. 19, 23. 26; nämlich: „die Armen erwählt in dem Sinne, daß die, welche sich Gott erwählt hat, dieser Kategorie angehören, wogegen die zu der Kategorie der Reichen Gehörenden nicht erwählt worden sind" (Huther). Es ist unthunlich, den einen Ausdruck im eigentlichen Sinne, den andern im figürlichen zu nehmen. — **Ihr aber habt den Armen.** Das δὲ bezeichnet den Gegensatz von θεός, das ἠτιμάσατε den Gegensatz von ἐξελέξατο, wie Huther richtig bemerkt. Der Aorist aber steht nicht blos deßwegen, weil Bezug genommen wird auf V. 2 und 3 und weil der Fall generell ist, sondern er weiset in seiner historischen Bedeutung hin auf ein historisches Faktum, an welchem sich judaisirende Judenchristen schon mit den Juden betheiligt haben, die Mißachtung der Heidenchristen. — **Sind es aber nicht die Reichen?** Diese Reichen, welche gerade sie, die Christen, gewaltthätig behandeln (vergl. die Ausdrücke Matth. 20, 25). Ebenso wenig sind hier die Reichen überhaupt gemeint, wie vorhin die Armen (Beides nach Huther). An den Verfolgungen der Christen betheiligten sich ebenso sehr die Pöbelhaufen, als die Vornehmen, ja die Ersteren vorzugsweise. Wohl aber waren es die theokratisch sich reich dünkenden Judaisten, von denen damals noch die Impulse zur Verfolgung der Christen gewöhnlich ausgingen. So z. B. die ersten Verfolgungen der Apostel, die Hinrichtung des Stephanus. Καὶ αὐτοί, eben sie sind es. In allem Sympathisiren christlicher Ultra's mit den judaistischen Juden lag ein Keim der Selbstmißachtung, so wie in allem Sympathisiren evangelischer Ultra's mit den Ultramontanen und pietistischer Ultra's mit den Confessionalisten heutzutage. Sind nicht eben sie es, die euch in den Bann thun? könnte man in diesen letzteren Fällen fragen. — **Lästern nicht eben sie den schönen Namen?** Nicht blos Selbstmißachtung würde in einer Begünstigung jener Reichen liegen, sondern selbst eine Mitbetheiligung an der Schuld ihres lästerlichen Verhaltens gegen den schönen Namen. Diese Verlästerung kann nicht uneigentlich verstanden werden von einem Schmähen des betreffenden Namens durch böse Werke Seitens der christlichen Reichen selbst, wie Huther gegen manche Ausleger (auch gegen Wiesinger, dessen Citate, z. B. Jerem. 52, 5: δι, ὑμᾶς τὸ ὄνομα μου βλασφημεῖται und ähnliche, doch nicht bethätigen, daß βλασφημεῖν direkt heißen könne: verunehren) richtig bemerkt, ebenso kann nicht (nach Hensler) der Christenname gemeint sein, denn das ist ja eben

die Uebertragung jenes Namens auf sie; an den Namen der Armen ist vollends nicht zu denken. Nur der Name Christus kann gemeint sein, mochten nun die Gläubigen schon buchstäblich χριστιανοί genannt werden (was theilweise der Fall war, Apostg. 11, 26), oder auch nicht. Der Name Christi war auf sie übertragen als Beiname, als Bezeichnung ihrer Zugehörigkeit und Eigenthümlichkeit. Der Ausdruck ist gebildet nach dem hebräischen שֵׁם נִקְרָא עַל (5 Mos. 28, 10; 2 Chron. 7, 14; vergl. Jes. 4, 1; 1 Mos. 48, 16 und Apostg. 15, 14. 17). Dadurch, daß einst der Name Jehovah's über Israel genannt wurde, wurde es als das Jehovahvolk bezeichnet, so sind jetzt die Christen das Christenvolk nach dem Namen Christi. Sein Name wird aber der schöne genannt im Gegensatz gegen die beschimpfende Lästerung; es ist der schöne, herrliche Name vorzugsweise, der Name des Herrn der Herrlichkeit (Kap. 2, 1), in dem alles Heil ruht (Apostg. 4, 1; Phil. 2, 10, Wiesinger). Ebenso wenig wie diese Sünde der Verlästerung des Namens Christi (βλασφημεῖν bezeichnet immer das Lästern durch Worte, Huther) den christlichen Reichen zur Last gelegt werden konnte, paßte der Vorwurf auf die nichtchristlichen Reichen überhaupt (man darf hier sogar an Pilatus, Gallion, Agrippa, Festus u. A. erinnern); der Vorwurf paßte einzig und allein, wenn die Judaisten als die Reichen im figürlichen Sinne gemeint waren, und auf diese paßte er ganz.

4. Die wahre Gesetzestreue, oder die Erfüllung des ganzen Gesetzes in dem königlichen Gebot der Liebe, so wie die verdammliche Uebertretung des ganzen Gesetzes mit der Sünde gegen dieses Gebot, V. 8—13. **Wenn ihr freilich das königliche Gesetz.** Die Fassung des Zusammenhangs vermittelst des μέντοι macht Schwierigkeit, aber nur, wenn man über den Sinn des Vorherigen nicht im Reinen ist. Im Vorherigen nämlich tadelt Jakobus seine Leser darüber, daß sie parteiisch sind für die gesetzesstolzen, sich reich dünkenden Judaisten, d. h. weil sie selber von gesetzlicher Einseitigkeit nicht frei sind. Dem entspricht nun der Fortschritt des Gedankens: allerdings die ganze Consequenz der wahren Gesetzestreue, die solltet ihr beweisen, nach dem Gebot: liebe ꝛc.; aber eben eure Parteilichkeit ist gegen das Gesetz. Nach Huther und vielen Andern (Calvin, Theile ꝛc.) soll Jakobus der Entschuldigung begegnen wollen, ihre Beachtung der Reichen gehe aus Liebe hervor; daran aber konnte doch sicher kein Jude denken, die προσωπολημψία als Liebe darzustellen. Wenn also in diesem Falle das μέντοι auch mit freilich erklärt wird, so ist's doch in einem andern Sinne; die Erklärung; igitur (Schneckenburger) und: jedoch (de Wette) sind ebenfalls beseitigt. — Also: ihr wollt gesetzlich sein, seid nur erst recht aus dem Grunde gesetzlich. — Das königliche Gesetz. Das Gesetz ist hier nicht ein einzelnes Gebot (wie Huther will mit Bezug auf Jerem. 31, 33; Hebr. 8, 10; 10, 16), denn das gleich weiterhin citirte Gebot umfaßt eben das ganze Gesetz in seiner neutestamentlichen Vollendung. Es ist königlich nicht blos als das oberste, vorzüglichste (wie Wiesinger will mit Bezug auf Philo, Plato, und zwar mit Schneckenburger, Theile ꝛc.). Wenn auch Christus dasselbe mit Eingehen auf den jüdischen Standpunkt das vornehmste und größte nennt, so nennt er es doch gleich weiterhin das Alles umfassende, prinzipielle (Matth. 22, 39), und diese neutestamentliche Fassung findet sich auch bei Paulus Röm. 13, 8—10; Gal. 5, 14. Wird nun diese prinzipielle, einheitliche Natur des Gesetzes Mark. 12, 32 daraus abgeleitet, daß Gott, der Gesetzgeber, nur Einer ist, so liegt auch die Erklärung nicht so fern, es sei königlich, weil es von Gott, als dem Urheber, komme (Raphelius, Wetstein ꝛc.). Und wenn Wiesinger dagegen bemerkt, dies gelte vom ganzen Gesetz, so ist dies nicht schlagend, in sofern das angeführte Gebot wirklich das ganze Gesetz ist; es treibt aber fort zu der Erklärung: das königliche Gebot ist das Gebot Christi (Grotius). Daß es auch den Königen gilt (Michaelis), daß es eine Via regia ist (Calvin), darin liegt allerdings nicht der Grundgedanke; daß es Könige macht (Thomas), liegt näher; doch wird es hier wohl auch deßwegen das Königs- und Reichsgesetz genannt, weil vor dem Ansehn des Königs das Ansehn der Reichen und der Gegensatz zwischen Reichen und Armen vollkommen verschwinden muß. Vor dem Christus der Herrlichkeit, der alle Gesetze in dieses Eine zusammengefaßt hat, sind die Reichen niedrig und die Armen reich (Kap. 2, 1; 1, 9 ff.). Negativ ist das neutestamentlich vollendete Gesetz ein Prinzip der vollkommenen Freiheit (Apostg. 1, 25), positiv ein königliches Prinzip, das vollkommenen Gehorsam gegen den Herrn verlangt. Daher ist denn auch hier wieder der Ausdruck τελεῖν gewählt gemäß den früheren wiederholten Andeutungen des neutestamentlichen τέλος. — Das κατὰ τὴν γραφήν bezieht sich nicht blos auf τελεῖτε, sondern auf den ganzen Satz: νόμον βασ. τελεῖτε, denn der νόμος 2 Mos. 20 ist in seiner höheren königlichen Form schon 3 Mos. 19, 18 zum Voraus gezeichnet, während jene discursive Gesetzesform auf den Dienst der Engel zurückgeführt wird (Gal. 3, 19). — **So handelt ihr schön.** D. h. gemäß dem schönen Namen, den jene verlästern. Christlich schön, der Geistesschönheit oder Herrlichkeit des Namens Christi gemäß. Daß hier mit einer gewissen Ironie den Gegnern etwas zugegeben werden soll (Huther), liegt außer dem Zusammenhang. — **Wenn ihr aber ein Ansehn der Personen treibt.** Das προσωπολημπτεῖν ein ἅπαξ. λεγ. des Jakobus, trefflich gewählt, das judaisirende Christenthum zu zeichnen. Sie meinen mit einem solchen Verhalten die Sünde zu meiden, er aber sagt ihnen: gerade damit treibt ihr Sünde (das ἐργάζεσθαι stärker als ποιεῖν, Matth. 7, 23 ꝛc.). — **Von dem Gesetz überführt.** Es kommt hier allerdings das spezielle Verbot der Prosopolepsie 5 Mos. 16, 19 und ähnliche in Betracht (was Huther leugnet), nämlich insofern es das Gebot der Liebe buchstäblich formulirt und zugleich im Lichte desselben einen allgemeineren Sinn gewinnt. Das heißt das einheitliche Gesetz der Liebe spitzt sich in der vorliegenden Frage zu in einem ausdrücklichen Verbot der Prosopolepsie. Eben das Gesetz also, dessen der Judaist sich rühmt, überführt ihn als Uebertreter. Die Wahl des Ausdrucks παραβάτης hat hier wie Röm. 2, 25 und παράβασις Kap. 5, 14 eine besondere Emphase; mit der judaistisch-ebionitischen Ueberschreitung des Gesetzes in seiner königlichen Vollendung zum Reichsgesetz vollzieht sich ein neuer Sündenfall. Vergl. Gal. 2, 18. — **Denn wer auch das ganze Gesetz.** Die Fassung ist hypothetisch, und zwar so,

daß der Satz zugleich für den jüdischen Standpunkt in seiner vollen Consequenz wie für den christlichen gilt, ohne daß er doppelsinnig wäre, weil nämlich eben die volle Consequenz des Judenthums zum Christenthum hinüberführt. Auch für den Juden gilt die einheitliche Solidarität des Gesetzes, daher Rabbi Johanan: quod si faciat omnia, unum vero omittat, omnium est singulorum reus. Das *ἐν ἑνί* ist dem Vorigen gemäß zu fassen. Nicht gemeint ist das eine bestimmte Gebot der Liebe (Oecumenius, Semler), das ja Alles umfaßt, sondern irgend ein besonderer Punkt des Gesetzes. Da der Ausdruck *νόμοι* zur Bezeichnung der mosaischen Gebote seltener ist, so kann man geneigt sein, mit Schneckenburger und Kern *ἑνί* als Neutrum zu fassen. Da aber das folgende *πάντων* nach Huther u. A. diese Fassung erschwert, so ist anzunehmen, daß Jakobus auf die jüdische Anschauungsweise eingeht, diese aber potenzirt, indem er sagt: jede einzelne *ἐντολή* hat wieder die volle Geltung eines *νόμος*. Wiesinger sagt, Jakobus nehme den günstigsten Fall an, um das, was er sage, recht einleuchtend zu machen. Schwerlich aber will Jakobus dem Leser diesen günstigsten Fall einräumen. Es handelt sich vielmehr um die Darlegung der absoluten Unverletzlichkeit des Gesetzes. Das *πταίειν* könnte ebenso von einem leichten Verstoß, wie von einem schweren Anstoß verstanden werden, und die Sentenz bleibt für beide Fälle richtig; dem Zusammenhang aber scheint die strengere Fassung gemäß zu sein, daher auch das Wort mit *ἐν* construirt ist. Wer in Einem anläuft zum Falle, der ist ein Uebertreter aller Gesetze im eminenten Sinne, d. h. ein Abfälliger. Dieser Sinn ergibt sich aus dem Folgenden immer bestimmter. Ein Solcher ist *ἔνοχος*, d. h. verhaftet in der Schuld, zur Genugthuung in dem Strafleiden. Jedes einzelne Gesetz verhaftet ihn als Richter. — **Denn der gesagt hat.** Die Einheit aller Gebote liegt zuvörderst in der Einheit des Gesetzgebers, Mark. 12, 32. Daraus folgt natürlich auch der Eine Geist aller Gebote, wonach immer alle Gebote in jedem einzelnen sind, der Eine Sinn: die Forderung der Liebe, und die Eine Vergeltung. — **Du sollst nicht ehebrechen.** Die Wahl dieser beiden Gebote ist verschieden erklärt worden. Baumgarten: weil auf der Uebertretung derselben die Todesstrafe stand; Wiesinger: weil das *μοιχεύειν* den Lesern nirgends zur Last gelegt werde (s. dagegen Kap. 4), dagegen *μὴ φονεύσῃς* zu seinem Kern das Gebot der Liebe habe, weil es die ersten Pflichten seien in dem Gesetz der Nächstenliebe. Indessen muß auch hier an die symbolische Ausdrucksweise des Briefes erinnert werden. Der Israelit verstand unter dem Verbot des Ehebruchs zugleich das Verbot des religiösen Abfalls zum Heidenthum (woraus sich vielleicht die Umstellungen Mark 10, 19 ꝛc. erklären, die Huther erwähnt) und unter dem Verbot des Tödtens zugleich das Verbot der Lieblosigkeit gegen den Nächsten. Der Sinn ist also wohl dieser: derselbe Gott, auf dessen Gebot ihr euch beruft in eurer Furcht vor Vermengung mit dem Heidenthum, hat den Todtschlag verboten, dessen ihr euch durch euren Menschenhaß könntet schuldig machen. Es ist uns nicht zweifelhaft, daß auch die Worte 1 Joh. 3, 15 sich zunächst auf ebionitisches Verhalten gegen die christliche Gemeinschaft beziehen (Kap. 2, 19). Der Zusammenhang dieser Worte mit Matth. 5, 17—19 ist klar. — **Also redet und also handelt.** Die Nutzanwendung aus dem Vorigen, nicht aber ein neuer Abschnitt (nach Semler). Nach Huther wäre *οὕτως* auf das Folgende zu beziehen, nicht auf das Vorherige. Doch deutet das doppelte *οὕτως* wie die Voranstellung des *λαλεῖτε* stark auf das Vorhergehende zurück. Die Leser nämlich sollen sich nicht blos laienhaft nach der aufgestellten antijudaistischen Gesetzesauffassung richten, sie sollen dieselbe auch in ihrem Kreise als Wahrheitszeugen geltend machen (s. Kap. 3). Demgemäß also sollen sie vorab reden und zeugen, natürlich dann aber auch handeln. — **Als die durch das Gesetz der Freiheit.** Dies ist nun nicht Explikation der vorigen Ermahnung, sondern Begründung. Es fragt sich, weßhalb nennt Jakobus hier wieder das Neue Testament das Gesetz der Freiheit, wie Kap. 1, 25, nicht aber, wie eben vorhin, das königliche Gesetz? Das Gesetz der Freiheit ist das neutestamentliche Prinzip des neuen Lebens im Evangelium Christi, das von dem Zwang der Satzung befreit. In dem Bewußtsein also, daß sie nach ihrem getreuen oder ungetreuen Verhalten gegen dieses Gesetz werden gerichtet werden, müssen wahre Judenchristen und Israeliten die Freudigkeit gewinnen, gegen den Judaismus und sein Satzungswesen zu zeugen und die christliche Gemeinschaft zu bethätigen. Es ist richtig, daß dieser *νόμος* als solcher eine Nichtbeachtung dieses oder jenes Gebotes am wenigsten gestattet (Huther), aber wohl nicht um dieses Umstandes willen heißt er *νόμος ἐλευθερίας*. — **Denn das Gericht ist erbarmungslos.** Der Ausdruck „unbarmherzig" paßt nicht. Vergl. Matth. 5, 6; Kap. 18, 23; 25, 35. Der Satz hat zunächst seine Wahrheit im objektiven Sinne. Das Gericht wird nach der im Erbarmen mit den Geringen, Leidenden, Mißachteten als nach der im Leben angewandten Liebe streng vollzogen werden; die also im Gesetz der Freiheit stehend Barmherzigkeit üben, werden Barmherzigkeit erlangen. Der Satz hat aber auch seine Wahrheit im subjektiven Sinne. Der harte, erbarmungslose Mensch reagirt mit seinem Verhalten auf sein eigenes Bewußtsein; er macht sich zum harten Selbstpeiniger, der in allen Erfahrungen das Gericht und in allem Gericht ein erbarmungsloses Rechtsverhängniß sehen muß. — **Das Erbarmen rühmt sich wider das Gericht.** Das Asyndeton verschärft hier den Gegensatz. Da das *κατακαυχᾶσθαι* in Verbindung mit dem Genitiv ein Sichrühmen über oder wider ausdrückt (s. Röm. 11, 18; Jak. 3, 14), so ist *ἔλεος* hier nicht durch *θεοῦ* zu ergänzen (nach Calvin, Bengel ꝛc.), auch nicht das triumphirende Hochgefühl gemeint, womit die Barmherzigkeit durch ihre Zuversicht auf die Gnade die Schrecken des Gerichts „zu Schanden macht," wie Wiesinger sich ausdrückt, oder in Zeichen der Erlösung verwandelt, wie Christus sagt (Luk. 21, 28); vielmehr ist die triumphirende Zuversicht gemeint, mit welcher das evangelisirende Erbarmen der Gläubigen, vorab eines Jakobus, Petrus, Paulus mit der Heidenwelt, über den Richtergeist der Judaisten hinaus ging, das heitere Evangelium über den düstern Talmud, die Kirche der Welt über die Synagoge des Judenquartiers und so auch das evangelische Bekenntniß über die Inquisition des Mittelalters; des Triumphes christlicher Humanität über den neueren Partikularismus nicht zu gedenken.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Gegen die Aechtheit des Jakobus-Briefes wird wohl kein Einwand mit scheinbar größerem Rechte erhoben, als gerade der, daß die Person des Herrn in demselben weniger entschieden in den Vordergrund trete und daß der Verfasser einen verhältnißmäßig niedrigeren christologischen Standpunkt eingenommen habe, als die berühmtesten Apostel. Allerdings, eine so reich entwickelte Christologie, wie sie in den Schriften eines Paulus und Johannes vorkommt, findet man hier nicht. Die Christologie des Jakobus steht im Allgemeinen auf einer Linie mit der seines Bruders Judas und ist nicht wesentlich von der der synoptischen Evangelien verschieden. Jakobus ist ein mehr praktischer und ethischer, als ein dogmatischer und spekulativer Geist. Auch bezüglich der Einsicht des Wesens des Erlösers war ohne Zweifel bei den apostolischen Schreibern Verschiedenheit der Gaben, vgl. 1 Kor. 12, 7. Es ist auch ganz wohl möglich, daß die Lehrweisheit des Jakobus es den Lesern gegenüber, an welche dieser Brief besonders gerichtet war, zweckmäßiger fand, mehr auf die sittlichen Vorschriften des Evangeliums, als hauptsächlich auf die Person des Herrn hinzuweisen. Um so mehr Aufmerksamkeit verdienen die verhältnißmäßig wenigen Stellen, in welchen er entschieden von ihm spricht, wie hier Kap. 2, 1. Ueber den Sinn des merkwürdigen Ausdrucks τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰησ. Χριστ. τῆς δόξης siehe die exeget. Erläut. zu dieser Stelle. Schon diese einzige Stelle beweist überzeugend, wie weit Jakobus davon entfernt war, sich, wie Einige wollen, auf alt-ebionitische Weise den Christus als einen ψιλὸς ἄνθρωπος zu denken. Schon die Erwähnung seiner eigenen Person als eines Knechtes Jesu Christi (Kap. 1, 1) läßt unzweideutig erkennen, wie hoch er den Meister über sich stellt, mit dem Namen κυρ. τῆς δόξης aber legt er ihm nicht nur einen königlichen Rang, sondern indirekt wenigstens eine höhere göttliche Natur bei, weit erhaben über alle Geschöpfe. Vergl. Ps. 110, 1; Hebr. 1, 13. Auch darf nicht übersehen werden, daß er des Herrn Jesu Christi schon im Anfang seines Briefes unmittelbar neben Gott selbst erwähnt, und indem er von diesem beständig als von Gott dem Vater redet, zeigt er nicht undeutlich, daß ihm dabei das hochheilige Verhältniß vor Augen gestanden hat, in welchem dieser als solcher zu dem Sohne steht. Ebenso wichtig ist es zur Beurtheilung seiner Christologie, daß er mit dem alttestamentlichen Namen Gottes, des Herrn, woran er als Israelit von Kindesbeinen an gewöhnt ist, so unzweideutig Christum bezeichnet; vergl. Kap. 5, 7. 8. Diese Bezeichnung war nur möglich bei der Erkenntniß, daß der, welcher im Alten Testamente ungeschieden Jehovah (Jahve) heißt, in dem Neuen Testament sich als Gott (der Vater) und als Christus geoffenbart hat. Vergl. Wiesinger in seinem Commentar zum Jakobus-Briefe, S. 65, und Dorner, Entwicklungsgeschichte der Christologie, 2. Aufl. I, S. 95.

2. Völlig verkehrt würde man die Warnung des Jakobus verstehen, kein Ansehn der Person zu dulden, wenn man daraus schließen wollte, daß er im täglichen Leben oder auch in den Versammlungen der Gemeinde eine vollständige Gleichheit bezweckt habe. Den Unterschied des Ranges und des Standes hat Gott selbst gewollt, Spr. 22, 2; Matth. 26, 11. Das aber ist nicht dem Willen Gottes gemäß, wenn man die mit Weisheit von ihm gezogene Gränzlinie überschreitet, sie zu einer unübersteiglichen Kluft macht und bei dem bestehenden Unterschiede die höhere Einheit übersieht. Sicherlich würde also auch die Einrichtung, welche, besonders in früheren Zeiten, in vielen evangelischen Kirchen so häufig getroffen wurde, daß man nämlich den Vornehmen prächtige Ehrensitze anwies, die Armen dagegen so viel wie möglich zurücksetzte, nicht nach dem Geiste Jakobi sein. Etwas Anderes ist es, einen von Gott verordneten Unterschied anerkennen, etwas Anderes, willkürlich einen Unterschied bei dem öffentlichen Gottesdienste darstellen.

3. Auch bei Jakobus treffen wir die Lehre von einer ewigen Gnadenwahl Gottes an, ohne Rücksicht auf Reichthum, oder auf Armuth, oder auf irgend welche äußere Vorzüge. Wiewohl es wahr ist, daß die Armuth an sich noch keine Empfehlung und der Reichthum per se noch kein unübersteigliches Hinderniß ist (vergl. Matth. 19, 25. 26; Joh. 19, 38. 39), so ist es andererseits doch auch nicht weniger unzweifelhaft, zugleich auch ein wirklicher Ersatz für so Mancherlei, was die Armen in dieser Welt hienieden entbehren müssen, daß gerade vorzugsweise unter ihnen verhältnißmäßig die meisten Reichen am Glauben und die Erben des Himmelreichs gefunden werden.

4. Das Ideal des christlichen Gemeindelebens schließt unter Anderem auch dies in sich, daß die Gläubigen keine Prozesse haben, oder sie wenigstens unter einander erledigen. Vergl. 1 Kor. 6, 1—4. Die Leser des Jakobus-Briefes scheinen indessen dies Ideal noch lange nicht verwirklicht zu haben, und in der Regel waren es gerade die Reichen, welche sich in dieser Hinsicht die meiste Gewaltthätigkeit gegen den ärmeren Bruder erlaubten. Ein neuer Grund also, ihnen keine größere Ehre zu erweisen, als die ihnen rechtmäßig zukam.

5. Es wurde dem David als Schuld angerechnet, daß er durch seine Sünde mit Bathseba und Uria die Feinde des Herrn hatte lästern gemacht, 2 Sam. 12, 14. Gleich strafbar sind in den Augen des Jakobus diejenigen Reichen, welche durch ihr gewaltthätiges Handeln den guten Namen des Herrn der Gemeinde lästern machen, den Namen, der in der Taufe über die Seinigen angerufen worden war. Ein indirekter Beweis wiederum, daß er dem Herrn Jesu Christo eine wirklich göttliche Würde zuschreibt.

6. „Es geschah die Gesetzgebung auf dem Berge Sinai sonderlich durch den Sohn Gottes, der als der Engel des Herrn die Kinder Israel durch die Wüste geführt und auch deßwegen bei den Propheten ein König von Israel (Jer. 23, 5. 6; 4 Mos. 24, 17; Jer. 30, 21; Joh. 1, 49 und Offb. 17, 14; 19, 16), ein König aller Könige genannt wird; deßwegen gehen die Worte: das königliche Gesetz sonderlich auf Christum, der die Liebe in seinen Reden und Predigten auf's nachdrücklichste eingeschärft hat (Matth. 22, 38. 39; Joh. 15, 12. 17; 1 Joh. 2, 5; 4, 20. 21). Sich selbst lieben, nämlich auf eine wohlgeordnete Art, heißt aber nichts Anderes, als auf seine zeitliche, geistliche und ewige Wohlfahrt bedacht sein, so daß durch die geistliche auch die zeitliche befördert werde. Dieses geschieht dadurch, wenn wir im wahren Dienste Gottes stehen, an ihn glauben und ihn lieben. Ist nun die

Liebe gegen uns selbst wohl geordnet, so ist sie alsdann auch eine Regel von der wohlgeordneten Liebe gegen den Nächsten, s. Matth. 7, 12." Starke.

7. „Eine einzige Sünde wider das Gebot Gottes (hätte er gleich die übrigen alle gehalten) verdammt den Sünder und ladet ihm den Fluch auf den Hals. Ist sie muthwillig und vorsätzlich, so raubet sie ihm das geistliche Leben, tilget den Glauben ꝛc., wie David durch Ehebruch, Petrus durch Verleugnung, Adam durch den Apfelbiß. Ist es Schwachheit und Uebereilung, so hat doch die Sünde als Sünde das Gift der Verdammlichkeit in sich, ob sie gleich wegen der bewahrenden Gnade und Verzeihung nicht zur Auswirkung kommen kann. Das Gesetz ist gleichsam ein Kleid, welches ganz zerrissen wird, wenn du nur ein Stück aus demselben wegnimmst; es ist wie die Zusammenstimmung in der Musik, welche ganz verdorben wird, wenn nur Eine Stimme übel klingt." Starke.

8. „Wofern der Mensch Ein Gebot nur übertritt und, so es möglich wäre, alle andern Gebote des Gesetzes hielte, so wäre er doch des ganzen Gesetzes schuldig, weil er denselben Gott beleidigt hat, welcher das ganze Gesetz gegeben, auch solches nicht nach einem Gebot allein, sondern ganz und nach allen Stücken erfüllt wissen will; woraus denn ein Jeder zur Genüge erkennt, daß keine einzige Sünde in ihrer Natur so gering und schlecht sei, daß nicht die Verdammniß darauf hafte, da ja auch durch den allergeringsten Anstoß wider das Gesetz solches Gesetz ganz übertreten wird. Daß aber Gott auch die gröbsten Sünden den Bußfertigen in der Rechtfertigung vergibt, geschieht um Christi willen, wie denn auch den Bekehrten die täglichen Sünden der Schwachheit, ob sie wohl an sich verdammlich sind, gleichfalls um Christi willen zur Verdammniß nicht zugerechnet werden." Starke.

9. In allen Zeiten drohten dem sittlichen Leben der Gemeinde unsers Herrn zwei entgegengesetzte gefährliche Klippen: sittlicher Rigorismus einerseits und antinomistischer Latitudinarismus andererseits. Die Lehre des Jakobus (V. 10—12) in Betreff der unzertrennlichen Einheit des göttlichen Gesetzes ist vorzugsweise geeignet, beiden Krankheitserscheinungen kräftig entgegen zu arbeiten. Keinenfalls begünstigt er den ascetischen Rigorismus, der nur allzu oft in einen seelentödtenden Formalismus ausartet. Das Gesetz, für welches er eifert, ist ja ein Gesetz der Freiheit im höchsten Sinne des Wortes, ja der ganze Gegensatz zwischen Autorität und Freiheit wird auf seinem Standpunkte in eine höhere Einheit verwandelt. Das göttliche Gesetz steht keineswegs dem Christen als Heteronomie gegenüber, sondern wenn es durch Glauben und Liebe in das innigste Bewußtsein aufgenommen worden, wird es ihm täglich mehr zur Autonomie. Wenn indessen andererseits der Latitudinarismus nur zu schnell dahin gelangt, scharf zu sein in einzelnen Punkten, nachgiebig und gelinde hingegen in andern, dann tritt Jakobus mit unerbittlicher Strenge auf und handhabt die Einheit des göttlichen Gesetzes als die eines unzertrennlichen Ganzen. Unwillkürlich ist auch der beste Christ leicht geneigt in pharisäischer Weise, einzelne Gebote höher zu achten als andere und diese dagegen geringer anzuschlagen (vergl. Matth. 22, 36; 23, 23). Mancher, z. B. der vor einem Todtschlag zittern und beben würde, wird sich gar wenig scheuen, ein falsches Zeugniß abzulegen wider seinen Nächsten. Hiergegen gilt die Erinnerung: „So Jemand das ganze Gesetz hält und sündigt an Einem, der ist es ganz schuldig." Es versteht sich von selbst, daß Jakobus hier nicht von Uebereilungs-, Unwissenheits- oder Schwachheitssünden, sondern von absichtlichen, muthwilligen oder prinzipiellen Uebertretungen eines der Gebote redet. Wer sich dessen schuldig macht, hat die Harmonie des göttlichen Gesetzes gestört. Zwar nicht in dem Sinne, als ob ein Todtschläger nun auch aus diesem Grunde zugleich auch ein Dieb, ein Ehebrecher oder ein Ehrenräuber sei, sondern weil der, welcher irgend ein Gebot, welches es auch sein möge, übertritt, damit die Liebe schändet, welche der Grundton und die Hauptsumme aller Gebote ist. Die Lieblingsvorstellung Vieler, daß es auf sittlichem Grundgebiet eine größere oder kleinere Anzahl Adiaphora gäbe, wird hier also nachdrücklich bestritten. Wer hartnäckig ein Gebot übertritt, die andern aber nicht durch Thaten verletzt, der unterläßt es nur deßwegen, weil er in diesem Augenblick keinen Reiz zu irgend einem bestimmten Ungehorsam fühlt. Denn fühlte er diesen, dann würde er ohne Zweifel auch ebenso schnell sich jenem andern Gebote entziehen. Aber wo ist denn nun seine Achtung vor dem göttlichen Gesetze im seinem Ganzen? Welches Gebot auch immer übertreten werden möge, diese Uebertretung ist immer eine Offenbarung der Selbstsucht, die sich prinzipiell der Hauptforderung der Liebe widersetzt.

10. Der Satz: „die Barmherzigkeit rühmet sich wider das Gericht" (V. 13) steht hier ebenso wenig isolirt, als er streitet mit der evangelischen Lehre von der freien Gnade. Auch im Alten Testament wird wiederholt der Begriff ausgesprochen, daß Liebe und Barmherzigkeit die Strenge des Gottesgerichtes bis zu einem gewissen Grade entwaffnen. Siehe z. B. Jes. 1, 17. 18; Dan. 4, 27. Johannes der Täufer hatte thatsächliche Liebeserweisungen als eines der Kennzeichen einer Bekehrung angegeben und gefordert, durch welche man dem zukünftigen Zorne entrinnen könne, Luk. 3, 8—11. Der Herr hatte die Barmherzigen selig gepriesen (Matth. 5, 7) und die Liebe als den Maßstab beim jüngsten Gerichte vorgestellt, Matth. 25, 34—40. In diesem Geiste denkt und redet auch Jakobus, und es bedarf also nicht einmal einer näheren Andeutung, daß er hier an keine andere christliche Barmherzigkeit denkt, als an die, welche eine Frucht des lebendigen Glaubens und der wahren Erneuerung des Herzens ist. Nicht allein der, welcher viel geliebt hat, kann darum auf viel Vergebung rechnen, aber auch der, welcher viel Vergebung erlangte, wird nun auch viel lieben und kann nun um so ruhiger dem Gerichte entgegensehen, weil diese Liebe des Glaubens ihm selbst und auch Andern den unzweideutigen Beweis liefert, daß er aus dem Tode in das Leben gekommen ist. Vergl. 1 Joh. 3, 14.

Homiletische Andeutungen.

Der verherrlichte Christus, der Herr der Gemeinde, der Gegenstand des Glaubens. — Ein aufrichtiger Glaube kann doch noch immer höchst unvollkommen sein. — Glauben und Liebe unzertrennlich zusammen verbunden, Liebe aber unmöglich zu vereinigen mit parteiischem Annehmen der Person. — Uebereinstimmung zwischen der Liebe, welche

hier Jakobus fordert, und der Liebe, welche Paulus 1 Kor. 13 schildert. — Arme und Reiche sollen einträchtig erscheinen im Hause des Gebets. — Die christliche Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. — Die Stichwörter der Revolution nur Karikaturen eines evangelischen Wahlspruches. — Die Gemeinschaft der Heiligen wird durch Lieblosigkeit und Parteisucht geschändet. — Wie wenig demjenigen, der selbst einst gerichtet werden wird, das lieblose Richten über Andere ziemt. — Die Vorrechte gläubiger Armen: 1) Sie sind Auserwählte Gottes; 2) sie sind reich im Glauben; 3) sie sind Erben des Himmelreichs, das Gott denen verheißen hat, die ihn lieb haben. — Das Evangelium einerseits dem Proletariat, andererseits dem Despotismus gegenüber. — „Wer dem Geringen Gewalt thut, der lästert desselben Schöpfer ꝛc." Spr. 14, 31. — Der Pauperismus im Lichte des Evangeliums betrachtet. — Es ist 1) eine große Schuld, 2) eine große Schande, 3) ein großer Schaden, daß der gute Name Christi, der bei der Taufe über uns angerufen ist, um unsertwillen gelästert wird; vergl. Röm. 2, 23. 24. — Liebe, die Hauptforderung des königlichen Gesetzes des Christenthums, Joh. 13, 34. 35. — Die unverbrüchliche Einheit des christlichen Sittengesetzes. — „So Jemand das ganze Gesetz hält und sündigt an Einem ꝛc." Dies Wort 1) ist scheinbar befremdend, 2) aber dessen ungeachtet vollkommen wahr und darum 3) geeignet, uns zu heiligem Ernst zu stimmen bei dem Urtheil, das wir über uns selbst, zur Behutsamkeit bei dem Urtheil, das wir über Andere fällen. — Die Gebote der zweiten Tafel dürfen in den Augen des Christen nicht weniger heilig sein, als die der ersten. — Wir sollen durch das Gesetz der Freiheit gerichtet werden; Sinn, Wahrheit, Ernst, Trost dieses Gedankens. — Der Zusammenhang zwischen Glaube, Liebe, Gericht und Freisprache. — Was den Christen bei dem Gedanken an das bevorstehende Urtheil 1) beunruhigen, was ihn dagegen auch wieder 2) beruhigen kann.

Zu der ganzen Perikope, V. 1—13. Ueber das Annehmen der Person; 1) der Charakter, den es verräth: sie offenbart sich a. bei Christen (V. 1), b. im religiösen Verkehr (V. 2. 3), c. aus unreinen Quellen (V. 4); 2) das Unrecht, das dadurch begangen wird: a. gegen die Armen (V. 5), b. gegen die Reichen (V. 6. 7), c. gegen uns selbst (V. 8. 9); 3) das Gericht, das es verdient; dies ist a. ein schreckliches (V. 10), b. ein gerechtes (V. 11. 12), c. ein vermeidbares (V. 13).

Starke: Es war eine Regel unter den Juden: wenn der Reiche und der Arme eine Sache vor Gericht haben, so sollen sie beiderseits sitzen oder beiderseits stehen. — Quesnel: Die Gottseligkeit wehret nicht dem Unterschied der Ehrenämter, sondern mißbilligt nur, daß man allein darinnen auf die Reichen sehe und die Armen verachte, 1 Kor. 11, 22. — Wer äußerlich wegen Armuth ein unsauber Kleid tragen muß, der ziehe sich desto mehr mit dem schönen Kleide der Gerechtigkeit Christi an, Jes. 61, 10. — Starke: Der größte Haufe sieht immer mehr auf die, so vor der Welt, als auf die, so vor Christo herrlich bekleidet sind. — Luther: Reiche haben zwar im Weltlichen, nicht aber im Geistlichen einen Vorzug vor Andern, Luk. 6, 24. — Langii Op.: Es gibt Reiche in der Welt, die auch reich in Gott sind, aber auch Arme in der Welt, die auch arm in Gott sind, und diese sind die Elendesten in Zeit und Ewigkeit, 1 Mos. 13, 2. — Hedinger: Ein Bettler und dabei ein wahrer Christ ist mehr, als wenn du Kaiser oder König ohne dieses bist. — Cramer: Leibliche Armuth muß Keinen an seiner Seligkeit hindern, sondern vielmehr dazu befördern, Luk. 16, 22. — Die Christum in seinen Gliedern nicht ehren, sind nicht werth, daß sie selbst geehret werden, Luk. 10, 16; 1 Sam. 2, 30. — Quesnel: Es ist nichts Größeres, als der Name Christi, aber auch nichts mehr zu fürchten, als ihn unwürdig zu führen. — Starke: Das königliche Gesetz der Liebe macht lauter Könige, die doch dabei Unterthanen sind des Königs aller Könige, 1 Petri 2, 9; Offenb. 18, 6. — Cramer: Auch durch geringscheinende Dinge kann das Gesetz übertreten werden, 4 Mos. 15, 32 ff. — Nova Bibl. Tub.: Das Gesetz fordert einen vollkommenen Gehorsam. — Hedinger: Gleichwie ein Gläubiger alle Gebote des Gesetzes erfüllet, also übertritt hingegen ein Gottloser alle Gebote, 1 Joh. 3, 22. — Wer nur noch Eine Sünde will in sich herrschen lassen, hat keine Vergebung der Sünden, Ps. 32, 2. — Starke: Es ist ebenso strafbar, schweigen, wenn man reden soll, als reden, wenn man schweigen soll, Jes. 56, 10. — Luther: Das göttliche Gesetz ist die einzige Regel, darnach alles unser Reden und Thun muß eingerichtet werden, Ps. 119, 9, 15. 22. — Quesnel: Unbarmherzig sein, insonderheit gegen Unschuldige und Gläubige, ist ein Zeichen, daß man in der bloßen Natur und folglich unter dem Zorn Gottes stehe, Ps. 37, 26. — Luther: Die Unbarmherzigen werden ohne Barmherzigkeit verdammt und die Barmherzigen aus Barmherzigkeit erhalten, Jer. 15, 6; Hos. 1, 6.

Lisco (V. 1—9): Der wahre Glaube ist fern von aller sündlichen Parteilichkeit. — (V. 10—13) Von dem Gehorsam gegen das göttliche Gesetz. — Das Christenthum hat das Bestreben, die Unterschiede unter den Menschen auszugleichen. — Heubner: Jeder Hochmuth ist eine Verleugnung des Glaubens. — Der unchristliche Unterschied zwischen den Sünden. — Welches Widerspiel, wenn Christen Arme verunehren, die Gott ehrt! — Ohne gleiche Achtung und Befolgung aller Gebote ist das Halten einzelner werthlos vor Gott. — Die Zuversicht, die die Liebe beim Gerichte gibt. — Von Gerlach: Der Apostel nennt Christum den Herrn der Herrlichkeit, um die Nichtigkeit aller menschlichen Unterschiede vor ihm darzuthun. — Das Gesetz der Freiheit hat uns von der Knechtschaft der Sünde, von der lohnsüchtigen Werkheiligkeit frei gemacht; daher sollen wir bedenken, welch ein Zeugniß im Gerichte Gottes es wider uns ablegen wird, wenn wir Ausnahmen machen und es nicht in freier, kindlicher Liebe beobachten. — Stier: Das Christenthum eines Reichen ist viel öfter unächt und die Probe nicht haltend, als das eines Armen. — Hat ein verreisender Vater dem Kinde Zehnerlei geboten für unterdessen und das Kind hat sich ein Stück davon vorbehalten zur Uebertretung, — wird es dann hintreten dürfen: Vater, ich war dir gehorsam, neun Dinge von den zehnen habe ich gut gehalten? Jede so vorbehaltene, bleibende Sünde, jedes fortdauernde Uebertreten Eines Wortes, das derselbe Gott auch gesagt hat, macht den Strich durch unsere Gerechtigkeit vor dem Gesetz, daß alle ihre schönen Zahlen lauter Nullen werden. — Neander: Die Verschieden-

heiten und Ungleichheiten, die in den natürlichen Verhältnissen und Ordnungen gegründet sind, sollten durch das Christenthum nicht aufgehoben, sondern weniger fühlbar gemacht, durch das gemeinsame Band der Liebe ausgeglichen, zu einem Stoff für die Ausübung dieser christlichen Liebe gemacht werden. — Biedebandt: Dem Teufel ist ein doppeltes Kunststück wohl gelungen: 1) den Reichen beizubringen, daß der Glaube allen Genuß, alle Freude störe, 2) den Armen, daß er keine Hülfe bringe. — Der Arme mit Glauben ist der reiche Arme, wie der Reiche ohne Glauben der arme Reiche ist. — G. Nitzsch: Wir nennen einen Mohren nicht weiß, weil er weiße Zähne hat, und also mag doch Keiner gerecht heißen, der nur von der Gerechtigkeit redet oder sonst ein ander Stück derselben in Uebung bringt. David sagt: „ich halte stets alle deine Befehle." — Porubszky: Der Glaube an Jesum Christum leidet kein Ansehen der Person. — Die sittliche Harmonie im Reiche Gottes (V. 10—12). — Die Beherzigung der christlichen Barmherzigkeit (V. 13). — Jacoby (V. 12): Auch das Reden gehört unter das königliche Gesetz der Liebe. — Es ist gleich viel, ob der Reichthum an Geld, oder an Geistesgaben, oder an weltlicher Bildung unser Urtheil besticht.

V. 8—13 Perikope am 21. Sonntage nach Trinitatis im Großherzogthum Hessen und anderwärts. — Baur: Das Wesen und Wirken der Liebe. — J. Müller: Die Liebe das Wesen des christlichen Lebens. — R. Kromm: Der Christ kann und soll alle Gebote seines Gottes halten. — Von dem Reichthum der christlichen Liebe.

(2. Abschnitt.) Exegetische Erläuterungen.

5. Das wahre Glaubensleben, oder die Bethätigung des Glaubens durch die Mildherzigkeit der Bruderliebe, und der todte Glaube in dem Beispiel eines herzlosen Verhaltens, V. 14—17. **Was ist's nütze, meine Brüder, wenn Jemand aussagte** ꝛc.? Nachdem Jakobus die äußerliche Gesetzlichkeit als solche, welcher das Prinzip der Liebe fehlt, beleuchtet hat, faßt er dieselbe nun als äußerliche Gläubigkeit in's Auge, welcher mit der Liebe die Energie des Thatbeweises mangelt. Was er unter dem Thatbeweis versteht, ergibt sich aus dem Folgenden; es ist die volle Liebes- und Lebensgemeinschaft mit dem gläubigen Bruder. Der folgende Abschnitt bis V. 26 belegt diese Forderung durch Beispiele des Alten Testaments. Hierbei ist festzuhalten, „daß Jakobus die πίστις als den nothwendigen Grund der σωτηρία betrachtet, wie dies aus Kap. 1, 18—21 erhellt, aber freilich nur die πίστις, die nicht ohne Werke bleibt. Bei der Bestreitung jenes Wahnes verfährt Jakobus nach der ihm eigenen Weise, den Grundgedanken, von dem das Weitere abhängt, gleich zu Anfang scharf und bestimmt auszusprechen, und zwar so, daß er in kurzen Fragesätzen jene falsche Meinung zurückweist." Huther. — Was ist's nütze. Das ὄφελος mit dem Artikel nachdrücklich: was ist der Nutzen, der Gewinn davon? D. h. der ganze Segen der theokratischen Gläubigkeit, schließlich auch an Jesus als Messias, geht verloren, wenn es dieser Glaube nicht zur Frucht des Lebens bringt. Jener Glaube ist dann selber nicht wahr, daher: wenn Jemand aussagte, er habe den Glauben. Auf das λέγῃ ist ein Gewicht zu legen mit Gataker, Stier, de Wette u. v. A. Mag die Uebersetzung von de Wette: wenn Jemand vorgibt, zu stark sein, so ist doch die Behauptung Huthers nicht richtig, in dem Folgenden werde dieses λέγειν nirgends Lügen gestraft. Dies geschieht allerdings in bedingter Weise V. 18, indem gesagt wird: ohne Werke kann man das Dasein des Glaubens nicht beweisen. Nur so viel ist einzuräumen, daß Jakobus auch die blos äußere traditionelle Gläubigkeit als eine Art Glauben gelten läßt. Er kann denselben nicht falsch nennen wegen seiner objektiven Wahrheit, aber todt nennt er ihn wegen seiner subjektiven Unwahrheit, und aus dem Gegensatz von todt und lebendig ergibt sich, daß er Glauben und Glauben unterscheidet. Der Glaube nun, den er für den lebendigen hält, erscheint ihm nicht als der Ergänzung bedürftig; er ist eine einheitliche Lebensenergie, der Glaube aber, welchem die Werke fehlen, dem fehlt mit den Werken der Beweis der Lebensenergie. Daraus, daß wir sagen: dem todten Leibe fehlt die Seele, folgt nicht, daß wir zugleich denken: der lebendige Mensch ist aus Leib und Seele zusammengesetzt. Mit Grund hat auch Schneckenburger etwas Bedeutsames gefunden in dem Fehlen des Artikels (ἐὰν πίστιν). Huther behauptet mit Recht, πίστις heiße hier nicht nuda notitia oder professio, insofern als dieser Begriff für den Aussagenden mit dem wirklichen Glauben eins ist; unrichtig ist es aber, wenn er meint, auch im Sinne des Jakobus sei die πίστις an sich immer dasselbe. Denn damit ist nichts gesagt, der Eine habe die πίστις anders als der Andere, und falsch ist es, zu sagen, dem todten Glauben sei auch die fiducia nicht abzusprechen. Weßhalb ist denn das Subjekt dieses Glaubens durchweg der δίψυχος? — **Er hätte aber ja keine Werke.** D. h. die spezifischen, dem Glauben eigenen, denselben charakterisirenden Werke. Daß damit Jakobus vor Allem die Werke der Bruderliebe meint, ergibt sich aus dem Folgenden. — **Es kann doch nicht der Glaube.** Das Auffallende dieses Satzes gegenüber der Lehre: der Glaube macht selig, wird auf verschiedene Weise beseitigt. Einige Ausleger betonen den Artikel ἡ vor πίστις: der Glaube, ein solcher Glaube. Dagegen erinnern Wiesinger und Huther, der Artikel stehe, weil der vorhergegangene Begriff wieder aufgenommen werde, wie Kap. 1, 3 mit Bezug auf ὑπομονή, 1, 15 mit Bezug auf ἁμαρτία. Gerade das Wiederaufnehmen des vorhergehenden Begriffs genügt aber zu der Feststellung, daß hier von einem solchen Glauben die Rede ist, der keine Werke hat. Das Demonstrativum liegt also freilich nicht in ἡ allein, es liegt aber in dem ἡ πίστις, und man könnte auch übersetzen: so kann doch nicht der Glaube ihn ꝛc. Huther meint, der Accent liege auf αὐτόν: ihn, der sich so verhält, kann der Glaube ꝛc.; damit würde aber der Glaube zu einer abstrakten Objektivität gemacht. Es ist also einfach von dem quäftionirten Glauben die Rede und die Erklärungen: unwahrer Glaube (Theile), der Glaube allein (Pott) und ähnliche sind exegetisch. In seiner Explikation des αὐτόν kommt Huther auf die Bestimmung zurück: der Glaube, der keine Werke hat, während er consequent sagen müßte: den Menschen, der keine Werke hat. — **Ihn selig machen.** Das σῶσαι steht nicht von der

Erlangung des zukünftigen Heils, wie Huther will, sondern gemäß dem Begriff der neutestamentlichen σωτηρία bezeichnet es das gegenwärtige prinzipielle Heil der erfahrenen Erlösung, das sich progressiv bis zur eschatologischen Erlösung vollendet. — **Wenn aber ein Bruder oder eine Schwester.** Das folgende Beispiel soll nach Huther (und Wiesinger) den aufgestellten Satz dadurch erläutern, daß es zeige, wie auch die Barmherzigkeit ohne die entsprechenden Werke etwas Todtes sei und nichts nützen könne. Von einer todten Liebe oder gar von einer todten Barmherzigkeit zu reden, wäre wohl unerhört. Es ist vielmehr auch in unserm Beispiel von dem todten Glauben die Rede, wie er sich in vorkommenden Fällen scheinheilig zu einem Schein der Liebe anspannt, ohne aber in der Liebe sich wahrhaft zu bethätigen. Das mangelnde Werk ist eben die mangelnde Liebe oder Barmherzigkeit selbst. Der Bruder oder die Schwester sind als solche Genossen des gleichen Glaubens. Und das führt uns darauf, auch diese Gestalten als symbolische zu fassen. Denn die Pflicht, dem Dürstigen im buchstäblichen Sinne mit Nahrung und Kleidung zu helfen, war schon nach dem Alten Testament eine Pflicht gegen den Nächsten überhaupt, geschweige denn nach dem Pflichtgefühl der christlichen Gemeinde. Gewiß brauchte Jakobus diese Pflicht der gläubigen Diaspora nicht erst einzuschärfen, und wenn er es ja thun wollte, so konnte er dieselbe nicht auf den christlichen Bruder beschränken. Anders stand es mit dem Verhältniß des Judenchristen zu dem heidenchristlichen Glaubensgenossen, oder auch zu der heidenchristlichen Gemeinde. Daß sie nicht wirklich arm und bloß waren, thut nichts zur Sache, denn einerseits verdankten sie ihren geistlichen Wohlstand doch den Aposteln, die barmherziger waren als die Judaisten, andererseits wollten sie den Judaisten auch jetzt noch als bettelarm erscheinen; γυμνοί als von der rechten anständigen Kleidung ganz Entblößte, ohne das rechte Glaubensgewand, nach der Ablegung ihres schmutzigen Gewandes (s. V. 2; das Pressen des γυμνός bei Huther gibt keinen Gewinn), und ermangelnd der für den Tag nöthigen Nahrung (die verschiedenen Fassungen von ἐφήμερος laufen im Grunde auf Eins hinaus), d. h. der positiven Vertrautheit mit dem Worte Gottes nach judenchristlichen Begriffen. Nun waren allerdings die Judenchristen so weit gekommen, daß sie diese armen Gläubigen nicht verdammten (wie auch schon die Juden sich freundlich stellten zu den Proselyten des Thors); sie erkannten im Allgemeinen die Bruderschaft an und sprachen sich wohl in gesalbter Weise über ihre Anerkennung aus mit den Worten: gehet hin in Frieden, wünschten ihnen auch alles Gute in der Selbstbefriedigung ihrer christlichen Bedürfnisse, gaben ihnen aber damit auch den Abschied, ohne sich weiter mit ihnen einzulassen oder in die Gemeinschaft aufopfernder Fürsorge und Liebe mit ihnen einzutreten (gerade so, wie heutzutage die Confessionalisten mit gesalbten sauersüßen Worten den Evangelischen den Abschied geben). Wärmet euch! sättiget euch! Allerdings ist dies nicht optativisch geredet in dem Sinne: möge euch sonst Jemand helfen (Hottinger, Grotius u. A.), doch auch nicht imperativisch im eigentlichen Sinne (Huther). Mit dem Segensgruß zum Abschied verbunden sind die Worte ein frömmelnder Segenswunsch: es gelinge euch, euch zu wärmen ꝛc. Der Vorwurf des Bettelstandes ist dabei in heuchlerisch schonende Ausdrücke gekleidet, daher: wärmet euch, nicht gleich: kleidet euch (Laurentius u. A.), aber doch Anspielung darauf, und ebenso: werdet satt! Hindeutung auf ihren Hunger. — Der Eine, der also redet, repräsentirt die gesammte Richtung, deutet aber auf die gesalbten Sprecher hin, welche die unschonende Abfertigung in möglichst schöne und schonende Worte zu fassen wissen. Statt dessen sollten sie Alle mit einander Liebe üben an den Armen. Unser Beispiel aber setzt den Fall, daß sie ihnen nicht einmal das Nothwendige geben. — **Was wäre das nütze?** S. V. 14. D. h. ein solcher Segenswunsch hätte rein keinen Werth und die ihm zu Grunde liegende Anerkennung der Brüderlichkeit wäre also ebenfalls nichtig, wie der zu Grunde liegende Glaube. Das ganze Verhalten wäre unnütz egentibus (Hottinger), wie dicentibus (Semler); überhaupt für das Reich Gottes. — **Also ist auch der Glaube, wenn er keine Werke hat.** Wenn er nicht das Lebenszeichen belebender Werke, die ihm innerlich eigen sind, beurkundet. — **Todt für sich selbst.** Wie er todt ist für die Brüder, so auch in der Beziehung auf sich selbst. Das καθ' ἑαυτήν nicht pleonastisch (Grotius), nicht fides sola (Knapp), sondern mit νεκρά verbunden Bezeichnung eines Todtseins, oder vielmehr Gestorbenseins, womit das Leben des Glaubens, mithin auch des Gläubigen selbst negirt ist. Und dieses Todtsein ist nicht blos Grund des Mangels an Werken (Olshausen), sondern auch Folge der Rückwirkung dieses Mangels. Er erstirbt immer mehr daran, daß er nicht wirksam ist. S. Matth. 18, 23 ff.

6. **Der Glaubensbeweis durch die Werke des Glaubens, oder die Rechtfertigung des Gläubigen vor dem Bewußtsein der Gemeinde, V. 18. 19. Aber da wird Einer sagen.** Die Einführung einer Entgegnung mit ἀλλ' ἐρεῖ τις wird verschieden erklärt, obschon der Sinn der Stelle, namentlich mit der Lesart χωρὶς τῶν ἔργων, ohne Weiteres klar ist. Den Besitz eines Glaubens ohne Werke kann man nur behaupten wollen, nicht aber beweisen, da die entsprechenden Werke der Beweis des Glaubens sind; dagegen kann man mit den rechten Werken den Glauben wohl beweisen. Die Werke also sind die Erscheinung, die Evidenz des Glaubens. Man hat es nun aber schwierig gefunden, 1) daß Jakobus diesen Satz nicht von sich ausspricht, sondern einen Andern eintreten läßt; 2) daß er die Worte mit ἀλλά einführt. Das zweite Bedenken hebt sich mit dem ersten. Jakobus konnte die Stellung dieses Gegners nicht selber einnehmen, da seine Leser weit davon entfernt waren, ihm die rechte Gläubigkeit abzusprechen. Wohl aber waren Viele geneigt, diese den Heidenchristen abzusprechen. Daher ist der Sinn dieser: aber es wird Einer auftreten gegen diese todte Gläubigkeit und mit ihr in die Schranken treten, indem er mit seinen Glaubenswerken die Wahrheit seines Glaubens beweist. In diesem Sinne hat das Wort einen großartig prophetischen Charakter. Die heidenchristliche Welt hat mit ihren Glaubenswerken bewiesen, daß sie den rechten Glauben hatte, während der Ebionitismus mit seinem Mangel an Consequenz in christlichen Liebeswerken bewiesen hat, daß sein Orthodoxismus kein lebendiger Glaube war. Das ἀλλά ist also hier nicht die Formel einer dialektischen

Entgegnung, wie Röm. 9, 19; 1 Kor. 15, 35, sondern die Einführung eines thatsächlichen historischen Gegensatzes. Daß der Glaube des Sprechers V. 14 todt ist, dies ist zuvörderst ein Geheimniß innerer Erstorbenheit; aber es wird schon Einer kommen, der durch den Gegensatz diesen Tod offenbar macht. Was er thatsächlich thun wird, das läßt Jakobus ihn in einer bestimmten Antithese aussprechen, um das Lebensgesetz zu veranschaulichen, daß man den unsichtbaren Glauben ohne sichtbare Werke nicht sehen kann, wohl aber durch die sichtbaren Werke den unsichtbaren Glauben. Wiesinger behauptet also mit Recht, der Redende stehe auf der Seite des Jakobus. Dagegen ist die künstelnde Erklärung von Huther nur aus der Verlegenheit zu erklären, die ihm das ἀλλά gemacht hat. „Es möchte aber Mancher gegen das, was ich eben ausgesprochen habe, sich vertheidigend sagen: daß du (der du die Werke nicht hast) den Glauben hast, daß ich dagegen (der ich den Glauben ohne Werke für todt erkläre) die Werke habe, daß also ich mit dem einseitigen Dringen auf die Werke nicht mehr Recht habe, als du mit dem einseitigen Verharren bei dem Glauben." Dies wäre erstlich keine Vertheidigung des Sprechers V. 14 und zweitens ist gar nicht gesagt, daß der Sprecher V. 18 keinen Glauben habe; er will ja eben seinen Glauben mit seinen Werken beweisen. Stier will sogar, daß der ἔργα ἔχων, der das Wort führt, ein pharisäisch Gesinnter sein soll, der im Interesse der Werkgerechtigkeit den Glauben bestreitet; ganz außer dem Zusammenhang, denn von pharisäischen Werken ist hier nirgend die Rede. Ueber die sonst auftretenden, sehr auseinandergehenden Deutungen ohne weitere Bedeutung ist Huther zu vergleichen, namentlich in Beziehung auf die Erklärung von Pott, Kern, de Wette, Schneckenburger. Zu bemerken ist noch, daß Huther weiterhin selbst eine ziemlich richtige Paraphrase der Stelle gibt und daß er ebenso richtig bemerkt: bei der Lesart der Recepta: ἐκ τῶν ἔργων, sind diese Worte ironisch zu nehmen. — **Du glaubest, daß Gott.** Wie der Apostel im Vorigen gezeigt hat, daß der Glaube ohne Werke gar nicht zu erweisen sei, so schreitet er hier weiter fort zu dem Beweise, daß er, wenn man ihn solcher Gestalt zugestehe, ohne Werke sogar eine verdammliche, d. h. in Furcht und Schrecken vor Gott auslaufende Wirkung habe. Es ist also nicht der volle Ausdruck seines Gedankens, wenn Huther bemerkt, er zeige, wie wenig der werklose Glaube zum Heil gereiche. Denn das Beispiel der Dämonen, welche gerade in Folge ihrer Art zu glauben zittern, nicht etwa blos bei ihrem Glauben, oder gar trotz ihres Glaubens, soll nicht blos die Negation stark ausdrücken, daß ein solcher Glaube ohne Heil sei. Mit der Heillosigkeit hängt die Verdammlichkeit zusammen. Der Apostel geht nicht von dem Zugeständniß aus, daß der Gegner Glauben habe (Huther), sondern daß derselbe einen werklosen Glauben habe. Huther findet auffallend, daß Jakobus als Objekt des Glaubens nicht das spezifisch Christliche nenne. Calvin hat eben deßwegen angenommen, es sei hier in dem ganzen Abschnitt nicht von dem christlichen Glauben (de fide), sondern nur de vulgari dei notitia die Rede. De Wette erklärt, das ὅτι markire den Glauben als einen blos theoretischen, worin Wiesinger beistimmt und was Huther ohne genügenden Grund beanstandet. Nach Huther u. A. soll dieser eine Artikel des Glaubens blos als Beispiel angeführt werden. Es soll dann gerade dieser Artikel gewählt sein, weil sich durch denselben die Offenbarungsreligion vom Heidenthum unterscheidet (5 Mos. 6, 4; Neh. 9, 6 ꝛc.). Es liegt aber nahe, hinzuzusetzen: weil die Judenchristen wie die Juden auf diesen ihren ersten Glaubensartikel nicht nur besonders stolz waren (Schneckenburger), sondern ihn auch in Gegensatz brachten gegen die entschieden christlichen Lehren von dem dreieinigen Gott und dem Sohne Gottes. Damit schließt sich das Weitere auf, daß es eben der Stolz auf diesen immer mehr mißverstandenen Artikel war, der sie als Juden von der Hingebung an Christum, als Judenchristen von der vollen Hingebung an den christlichen Glauben abhielt. Der Monarchianismus der Juden, der keine Menschwerdung des Sohnes Gottes wollte, setzte sich in dem keimenden Monarchianismus der Judenchristen fort. Nach dem Urtheil des Apostels hängt also die Frucht- oder Werklosigkeit jenes Glaubens damit zusammen, daß er als Orthodoxismus auf einer zurückgelegten Glaubensstufe eigensinnig stehen bleibt und eben damit eine Heterodoxie ist, welche zur Häresie und am Ende selbst zu einem dämonischen Antichristenthum werden könnte. Eben durch das Stehenbleiben und Sichverschließen gegen die vollendete Offenbarung wurde der ursprünglich lebensreiche Monotheismus zum todten Deismus. In ähnlicher Weise ist der griechische Glaubensartikel fixirt worden gegen die römisch-katholische Entwicklung, der römisch-katholische Artikel gegen den evangelischen Glauben. Wo die Lebensentwicklung perhorrescirt wird, wird der Glaube zu einem falschen Vertrauen auf den abstrakten Artikel. Mit Recht hebt Wiesinger hervor, wie sehr es hier offenbar wird, daß sich unser Brief nicht judaisirend antipaulinisch verhalte. — **Du thust wohl daran.** Es fragt sich, ob dieses Wort ironisch zu verstehen sein soll (Calvin, Theile, Wiesinger u. v. A.), oder eigentlich (Grotius, de Wette u. A.). Schlechthin ironisch kann es nicht sein, weil der Artikel Wahrheit ist, schlechthin ein Lob sein kann es auch nicht, weil der wahre Artikel falsch behauptet wird; Huther hat also Recht: das Ironische liegt in dem ganzen Ausdruck. Das heißt in dem augenblicklichen Schein, als ob Jakobus dem Gegner mit dieser Art zu glauben auch die wahre Gläubigkeit zugestehe. „Diese Ironie steigert sich," sagt Wiesinger, „zum Sarkasmus in der Zusammenstellung von πιστεύουσι καὶ φρίσσουσι." Ob dieser Folgesatz formell sarkastisch sei, kann bezweifelt werden. Der Sarkasmus liegt hier in der nackten Thatsächlichkeit selbst. Formell blitzt er nur hervor in dem prächtigen καί, das den höchsten scheinbaren Widerspruch verknüpft und das Huther mit Recht nicht verwischt sehen will (Theile: atqui ꝛc.). — **Die Dämonen.** Wenn auch weder an die Besessenen (Wetstein), noch an die Dämonen in den Besessenen (Schneckenburger) zu denken ist, so liefern dieselben doch den anschaulichsten historischen Beweis für die außerdem mehr transcendentale Aussage. Die Dämonen oder abgefallenen Geister sollen nach Huther hier genannt sein gemäß der Anschauung, nach welcher die heidnischen Gottheiten Dämonen sind (Sept.; 5 Mos. 32, 17 ꝛc.; 1 Kor. 10, 20). Der Spruch des Apostels ist jedoch ohne diese Beziehung verständlich und hier könnte sie leicht stören. In sofern nämlich die Dämonen den Polytheismus

veranlassen, bestreiten sie die Einheit Gottes, in sofern sie aber sich wohl bewußt sind, daß sie lügen und daß der Eine Gott über sie kommen wird zum Gericht, scheinen sie gerade den Stolz des Judenthums, die Niederlage des Heidenthums anzuerkennen. Bei dem Festhalten dieser Beziehung müßte man aber zu dem Gedanken fortschreiten: auch das Heidenthum hat in seinem tiefsten dämonischen Hintergrunde monotheistisches Bewußtsein, und gerade das macht seine Unseligkeit aus. Populärer wäre die Fassung diese: die Dämonen, welche nach eurer Ansicht gerade die heidnische Welt bewohnen und constituiren, sind alle monotheistisch, aber gerade deßwegen schaudern sie. Allein durch die Betonung des Heidnischen verliert die scharfe Betonung des Dämonischen, deßwegen ist uns die betreffende Beziehung zweifelhaft. Auch schaudern sie nicht blos, weil sie das Gericht erwarten, ihr Gericht liegt schon in ihrer Stellung zu Gott selbst. Dieses Schaudern, φρίσσειν (ἅπαξ λεγ.), ist mehr als Zittern (Hiob 4, 15), ein Grausen, wobei sich die Haare sträuben.

7. Die beiden Beispiele für den Glaubensbeweis durch die Werke zugleich als Gesammtbeispiel für die Einheit des lebendigen Glaubens der Juden und der Heiden, V. 20—26. **Willst du es aber wissen.** Der Ausdruck bezeichnet die Gewißheit, womit der Apostel den schlagenden Beweis für die Nutzlosigkeit eines werklosen Glaubens aus der Quelle aller Gewißheit für seine Leser, der Heiligen Schrift, ankündigt. Das vorgesetzte ὦ verschärft noch den Tadel, der in der Anrede: du leerer (nicht etwa nach Baumgarten blos unverständiger, beschränkter, sondern an Glaubensgehalt und Geisteskraft leerer) Mensch liegt und der „von Personen nur hier im Neuen Testamente vorkommt" (Huther). Es ist nicht etwa nur die Fiktion eines Gegners, sondern die Personifikation einer Gesinnungsweise, welche V. 1 ff. handelnd und V. 15 redend eingeführt worden ist. Der geistlichen Leerheit eines solchen Menschen entspricht die geistliche Leerheit oder Unkraft, Unwirksamkeit seines Glaubens. Allerdings verdient (nach Wiesinger gegen Huther) die Lesart ἀργή auch in Ansehung des Sinnes den Vorzug, weil der Gedanke von dem Begriff des todten Glaubens durch den Begriff des wirkungslosen Glaubens zu dem Begriff eines Glaubens, dem die spezifische Glaubenswirkung (δικαιοῦσθαι) fehlt, fortschreitet. — **Wurde nicht Abraham, unser Vater.** Das erste Beispiel stellt den Glaubensvater Abraham selbst der falschen Orthodoxiegerechtigkeit des Judaismus entgegen, ebenso wie Paulus denselben Röm. 4 der Werkgerechtigkeit derselben, oder genauer ihrem Stolz auf die Beschneidung entgegenstellt. Abraham, die höchste theokratische Auktorität, die sie mit ihm gemein haben. — **Da er Isaak, seinen Sohn.** Zunächst ist bei dieser schwierigen Stelle davon auszugehen, daß δικαιοῦν (הִצְדִּיק, die Sept. δικαιοῦν, δίκαιον κρίνειν) in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments in der Regel bedeutet: gerecht sprechen, erklären, darstellen in irgend einem Forum des Gerichts oder Urtheils, sei es in Folge erwiesener Unschuld oder Bewährung, oder eingetretener Hingebung auf Gnade und Ungnade, Sühnung oder Begnadigung; obschon im Alten Testament auch Stellen vorkommen, wo die Bedeutung: zur Gerechtigkeit führen oder gerecht machen, vorwaltet, Dan. 12, 3; Jes. 53, 11. Die bedeutendsten Beispiele der ersteren Art des Gerechterklärens sind die Stellen Luk. 7, 29: ἐδικαίωσαν τὸν θεόν und 1 Tim. 3, 16: ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι (vergl. 2 Mos. 23, 7; 5 Mos. 25, 1; Sprüchw. 17, 15; Jes. 5, 23; Matth. 12, 37; Röm. 2, 13); Beispiele der letzteren die Stellen: Röm. 4, 5; 3, 26 ꝛc. Aus der Vergleichung der verschiedenen Stellen ergibt sich, daß dem Alten Testament in Beziehung auf Menschen vorzugsweise der Begriff angehört: den Unschuldigen gerecht sprechen gemäß seiner Unschuld, dem Neuen Testament der Begriff: den Sünder gerecht sprechen gemäß seinem Glauben. Da das jüngste Gericht ein Gericht der Glaubenswerke sein soll, so muß man die Stelle Matth. 12, 37 wohl unterscheiden. Das Alte Testament kannte aber auch schon die Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit nach 1 Mos. 15, 6. Man kann also sagen: Jakobus eignet sich seinem Leserkreise gegenüber die Ausdrucksweise des Alten Testaments an, indem er dem wahren Glauben die Zurechnung der Gerechtigkeit durch das λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην zu Theil werden läßt, der Bewährung des wahren Glaubens aber das δικαιοῦσθαι. Der Apostel Paulus dagegen hat beide Ausdrücke als identische behandelt (Röm. 4, 6 ff.; Kap. 5, 1), obschon er auch die alttestamentliche Bedeutung des δικαιοῦσθαι in Bezug auf ein menschliches Forum oder auch auf das jüngste Gericht wohl kennt (s. 1 Kor. 4, 4. 5). Wenn nun Huther nach der Aufzählung der einzelnen Erklärungen unserer Stelle (Calvin: als gerecht vor den Menschen erwiesen worden; Baumgarten: seine Rechtfertigung ist vor Menschen bestätigt worden; Grotius: er ist als ein Gerechter geliebt worden ꝛc.) weiterhin sagt: er ist für gerecht erklärt worden, so ist damit im Grunde für unsere Stelle noch nichts gesagt; denn es fragt sich eben, in welchem Sinne. Zu beachten ist die Differenz in der Berichterstattung. 1 Mos. 15, 6 heißt es: Abraham glaubte Gott, und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit, ohne daß weiter von einer äußern Deklaration Gottes darüber die Rede wäre. Es ist ihm so wie der Schrift gewiß durch das Zeugniß des Geistes. Ganz anders 1 Mos. 22, 16. Da erfolgt auf seine Glaubensbewährung eine feierliche Deklaration des Engels des Herrn vom Himmel herab: ich habe bei mir selbst geschworen ꝛc. Ist diese Deklaration nicht ein offenbares Depositum geworden für das Haus Abrahams und die theokratische Nachwelt? Und daß dies eben ein entscheidendes Moment ist, ergibt sich auch aus dem weiterhin folgenden Beweis. So ist aber auch der Hure Rahab nicht blos die Gerechtigkeit des Glaubens zugerechnet worden im Grunde ihres Herzens, auch sie hat mit der Bewährung ihres Glaubens ein δικαιοῦσθαι erfahren in der Gemeinde Gottes, Jos. 6, 25; Matth. 1, 5. Der Ausdruck δικαιοῦν heißt also bei Jakobus nach der alttestamentlichen Ausdrucksweise in neutestamentlicher Vertiefung: Gott erklärt für gerecht in dem theokratischen Forum vor der als permanent gedachten theokratischen Gemeinde. Es ist die göttliche Erklärung der Bewährung des Glaubens in dem Reiche Gottes und für dasselbe, während das λογίζεσθαι εἰς δικ. des Jakobus oder das δικαιοῦν des Paulus ein Akt ist, der lediglich zwischen Gott und dem Sünder vorgeht im Forum seines Bewußtseins. — Durch

Werke gerechtfertigt, ἐξ ἔργων. Zwar ist dieser Plural gewählt mit Bezug auf die Kategorie, wovon die Rede ist, doch kommt auch in Betracht, daß das singuläre Werk: da er seinen Sohn opferte, der Gipfelpunkt war, in welchem sich alle seine Glaubensproben zusammenfaßten. Mit Grund findet Huther diese Gerechtsprechung in der Stelle 1 Mos. 22, 16, allein sie lag nicht lediglich in der Ertheilung der Verheißung auf Grund dessen, was er gethan; minder entwickelte Verheißungen hatte er auch früher schon, und zwar auch im Zusammenhang mit Akten des Wohlverhaltens. Sie lag vielmehr in der feierlichen Deklaration, womit Gott jetzt seine Verheißung für ihn in Folge seiner Bewährung durch einen Schwur versiegelte; womit zugleich das Bewußtsein des Abraham versiegelt wurde. Hätte man die Unterscheidung der Heiligen Schrift zwischen der Stufe der Rechtfertigung und der Stufe der Versiegelung mehr festgehalten, so hätte man damit auch den Schlüssel für die Lehre des Jakobus nach ihrem Einklang mit Paulus besser bewahrt (s. Jesus Sir. 44, 20). — Da er als Opfer auf den Altar brachte. Das Darbringen ist das Opfern im Wesentlichen selbst, daher die Uebersetzung Luthers: da er opferte, nicht so unrichtig, wie Huther meint. Die Erklärung aber: opfern wollte, ist eine Tautologie, wenn man nicht mißlich unter dem Ausdruck geradezu schlachten wollte versteht. — Isaak, seinen Sohn. Emphatisch die Größe des Opfers bezeichnend, wie 1 Mos. 22, 16. Das Beispiel des Abraham hat aber für die judenchristlichen Leser eine besondere Bedeutung: wie Abraham dem Gott der Offenbarung seine theokratische Nachkommenschaft, mit der die Verheißung unauflöslich verknüpft schien, in Gehorsam zum Opfer brachte, so sollen auch sie ihre natürlichen Nationalgefühle von der Verheißung Gottes unterscheiden lernen und opfern für ihren Eintritt in den Neuen Bund. — **Du siehest.** Wir lesen den Vers mit den Meisten als Aussage, nicht als Frage mit de Wette, Lachmann u. A. Und was denn? Nicht etwa daß die Werke zu dem Glauben hinzukommen, sondern daß der Glaube und die Werke aus Einem Guß des Geistes sind und sich zwiefach decken: der Glaube war wirksam vereint mit seinen Werken als Grundlegung, die Werke waren rückwirkend seines Glaubens Vollendung. — **Daß der Glaube werkthätig vereint war.** Die meisten Ausleger finden hier den Gegensatz ausgedrückt: es fehlten weder der Glaube, noch die Werke (Bengel: quid utravis pars alteri conferat, ähnlich Erasmus ꝛc., Wiesinger). Nach der entgegengesetzten Ansicht laufen beide Sätze darauf hinaus, daß die Nothwendigkeit der Werke soll bewiesen werden. Du siehest, der Glaube war in Werken thätig und durch Werke mußte er vollendet werden (Estius: operosa fuit, non otiosa, Calvin). Huther: „Das zweite Hemistich drückt nicht einen Gegensatz zu dem ersteren aus, sondern bildet das Complement zu demselben: indem der Glaube mit seinen Werken wirkte, gelangte er selber zu seiner Vollendung.“ Allein Jakobus will offenbar die Nothwendigkeit der Werke nicht so einseitig betonen; er will beide in ihrer Einheit geltend machen, wie sich dies aus V. 18 und V. 23 ergibt. Zunächst hat er die Werke nur gefordert als Glaubensbeweis, nun fordert er sie auch mit Bezug auf das ἐδικαιώθη V. 22 als Glaubensvollendung. Der erste Satz steht also für den Glaubensbeweis, wenn auch nicht als Forderung der Nothwendigkeit des Glaubens, die sich für ihn und seine Leser von selbst verstand. Das συνήργει kann nun freilich nicht heißen: der Glaube war behülflich in seinem Thun, wie Huther gegen Hofmann und Wiesinger mit Recht bemerkt, aber doch auch schwerlich: er war der συνεργός seiner Werke, er wirkte nicht allein, sondern mit seinen Werken, was gar keinen klaren Gedanken gibt (Huther). Kern hat diesen Dualismus vermeiden wollen, indem er τοῖς ἔργοις als Dativus commod. faßte: er wirkte zur Hervorbringung seiner Werke. Das σύν kann in der Verbindung mit dem Verbum additionell verstanden werden: zugleich mit, aber auch intensiv-synthetisch: vereint mit (abgesehen davon, daß es heißen kann: ganz, durchaus, συντέμνω ꝛc.) nach Mark. 16, 20 ꝛc. Wir fassen den Ausdruck in dem letzteren Sinne: der Glaube trat wirksam eins mit den Werken hervor. Der Glaube half zur Vollendung des Werks, das Werk zur Vollendung des Glaubens. — **Der Glaube vollendet wurde.** Viele fassen das ἐτελειώθη als vollendete Erweisung, also deklarativ (Calvin, Bengel ꝛc.), wogegen Huther mit Grund auf dem Ausdruck beharrt: er wurde vollendet; nicht in dem Sinne, daß er unvollkommen gewesen wäre, er sei aber durch die Uebung völlig gemacht worden. Auch hier müssen wir auf die Bedeutsamkeit des Begriffs der τελείωσις bei Jakobus (vergl. Kap. 1, 4. 25; 3, 2; 5, 11) zurückkommen. Abraham erreichte mit seinem Glaubensopfer in typischer und ideeller Weise die τελείωσις, welche die Judenchristen durch die volle Bethätigung der christlichen Bruderliebe aus dem Glauben erreichen sollten und mit ihnen ganz Israel. — **Und so ward erfüllet die Schrift.** Nämlich das Wort der Schrift 1 Mos. 15, 6. Das Wort ist citirt nach der Sept. (nur daß δέ für καί gesetzt ist), die den aktiven Ausdruck des Originals passivisch wiedergegeben hat. So redet auch Paulus nach der Sept. Röm. 4, 3; Gal. 3, 6. Mit dieser Erklärung gibt Jakobus zu erkennen, daß er sich der Aussage jener Stelle von der Glaubensgerechtigkeit des Abraham wohl bewußt ist und daß er ihr nicht widersprechen will. Deßwegen kann man aber freilich, wie Huther mit Recht behauptet, nicht mit den meisten Auslegern das ἐπληρώθη erklären: da ward bestätigt, oder mit Hofmann: da ward bewiesen, daß Gott den Glauben Abrahams recht gewerthet hatte (Wiesinger: da ward erwiesen, daß die Schrift Recht hatte). Dagegen ist die Bedeutung von πληροῦν. Zudem kann sich dieses Wort streng genommen nicht auf die geschriebene Aussage der Schrift, sondern nur auf den ihr zu Grunde liegenden Akt Gottes, das λογίζεσθαι, oder auf das prophetische Gefühl des gläubigen Abraham selbst beziehen. Andererseits aber kann das Wort auch nicht mit de Wette und Huther erklärt werden: da ward verwirklicht, denn Wirklichkeit war jene Glaubensgerechtigkeit von Anfang an. Das erfüllen bezeichnet durchweg die vollendete, zur Entscheidung und Erscheinung gekommene Entwicklung einer bis dahin keimartig verborgenen Glaubenssaat, sei es eine Prophetie oder ein Typus (vgl. Matth. 2, 15; V. 23 ꝛc.; 1 Kön. 2, 27 ꝛc.). Jene Glaubensgerechtigkeit Abrahams erreichte ihre πλήρωσις oder τελείωσις in ihrer Bewährung, wie sie durch das nun offen hervortretende

göttliche Zeugniß besiegelt wurde. Der Glaubensakt selbst und die nachfolgende Versiegelung verhalten sich im Leben des einzelnen Gläubigen zu einander, wie im Reiche Gottes die alttestamentliche abrahamitische Grundlegung und die neutestamentliche Vollendung. Nach der realen Seite war nun jene Bewährung des Glaubens τελείωσις, nach der idealen Seite als Vollendung des dem Schriftwort zu Grunde liegenden prophetischen Geisteswortes war sie πλήρωσις. Und diese πλήρωσις wurde darin offenbar, daß er Freund Gottes genannt wurde. Nicht buchstäblich aber der Sache nach wurde er gleich so genannt 1 Mos. 22, 16, später heißt er auch im Alten Testament der Geliebte Gottes, 1 Chron. 20, 7; Jes. 41, 8. Diese Ehrenbezeichnung hat sich bei den Juden und Muhamedanern (Wolf's curae und Theile) entwickelt zu dem Ausdruck: der Freund Gottes. „1 Mos. 18, 17 haben die Sept. zu ἀπὸ Ἀβραάμ die Worte τοῦ παιδός μου hinzugefügt, wofür Philo τοῦ φίλου μου setzt." Huther. Wenn aber Huther den Begriff: Freund Gottes gegen Hofmann, der ihn erklärt: der Gott lieb hatte, gegensätzlich bestimmen will: den Gott lieb hatte, so verwickeln sich beide in eine falsche Antithese. Der Freund ist ein Geliebter und ein Liebender zugleich in unzertrennlicher Einheit. Und wenn es gewiß bleibt, daß Abrahams Liebe auf der Liebe Gottes zu ihm beruhte, so ist doch auch klar, daß hier Abrahams Wohlverhalten, d. h. sein aufopferndes Lieben mit hervorgehoben werden soll. Er ist aber nicht blos zum Freunde gemacht worden (Grotius: ἐκλήθη = factus est), sondern eben als solcher genannt und geehrt worden. Und das war die Weise, in welcher er ἐδικαιώθη für's Reich Gottes. Es ist also unrichtig, wenn Wiesinger behauptet, das δικαιοῦσθαι beziehe sich auf die Gerechtigkeit vor Gott, nicht nach Calov u. A. vor den Menschen. Allerdings ist dieses „vor den Menschen" in der angedeuteten Weise näher zu bestimmen. — **Ihr sehet, daß aus Werken der Mensch.** Aus Werken. Der Satz ist nicht Frage (Griesbach), nicht Imperativ (Erasmus), sondern Indikativ (Luther). Wenn man festhält, daß δικαιοῦται hier wie vorhin nicht (V. 21) auf die Rechtfertigung vor Gott durch den Glauben, sondern auf die Glaubensbewährung vor der Gemeinde oder dem Forum des Reiches Gottes zu beziehen ist (in dem Sinne: als gerecht für die Welt hingestellt werden, vergl. 1 Tim. 3, 16), so ist der Anschein eines Widerspruchs dieser Stelle mit Röm. 3, 28 u. a. St. beseitigt. An und für sich könnte also in unserer Stelle wohl μόνον mit δικαιοῦται verbunden werden: nicht blos durch den Glauben, sondern durch die Werke wird der Mensch gerechtfertigt. Allein erstlich bildete sich dann kein reiner Satz und Gegensatz, wie V. 18, und zweitens könnte dann der Satz V. 26 nicht folgen. Das μόνον ist also auf die πίστις zu beziehen in adjektivischer Bedeutung als Bezeichnung eines bloßen Glaubens, eines Glaubens ohne Werke (mit Theophylakt, Grotius, Wiesinger, Huther u. A.; vergl. 1 Kor. 12, 31 u. a.; 2 Kor. 11, 23 ꝛc.). — **Gleicherweise aber auch Rahab, die Hure.** Das δέ deutet den Gegensatz dieses Beispiels zum vorigen an, das ὁμοίως die Gleichmäßigkeit. Der Gegensatz tritt darin stark hervor, daß Rahab Hure war. Der Artikel bezeichnet sie als die geschichtlich Bekannte, ohne den Begriff zu steigern, der aber auch nicht zu schwächen ist durch die Erklärung: hospita (Lyranus) oder idololatra, wenn sie auch Beides wirklich war (Rosenmüller). Doch ist der Umstand, daß sie Heidin war, allerdings mit gesetzt. Die Annahme von de Wette u. A., daß dieses Beispiel gewählt sei mit polemischer Beziehung auf Hebr. 11, 31, weil sie nämlich dort ihres Glaubens wegen gerühmt werde, weist Wiesinger mit der treffenden Bemerkung zurück: auch in jener Stelle werde wie in der unsrigen der Thatbeweis ihres Glaubens hervorgehoben, wie ja das ganze 11. Kapitel den Glauben als die Kraft gottgefälligen Verhaltens preise. Ebenso hebt Wiesinger nach Calvin das wirkliche Motiv für die Wahl dieses Beispiels hervor. Dem Beispiel Abrahams, der der Prototyp alles wahren Glaubens war, wird ein möglichst weit abgelegenes hinzugefügt: „das eines Weibes, einer Kanaaniterin, einer Hure." Das Motiv des Apostels ist aber noch konkreter zu fassen. Ohne Zweifel steht nämlich die Rahab als Repräsentantin der Heidenchristen in ihren Glaubenswerken da. Gleichwie Abraham durch die Opferung des Isaak aus einem in die Nationalität befangenen Juden der Stammvater des geistlichen Israel geworden ist, ein Vorbild für die judenchristlichen Leser unsers Briefes, so ist Rahab ein alttestamentliches Beispiel dafür, daß die Heiden durch ihr Glaubenswerk Geistesgenossen Abrahams und seiner Kinder werden können. Sie wurde aber gerechtfertigt, nicht blos, indem ihr das Leben geschenkt wurde (Josua 2; Kap. 6, 22 ff.), sondern vielmehr noch, indem sie nach der Tradition eine hochgeehrte Stammmutter in Israel wurde (Matth. 1, 5). — **Da sie die Botschafter aufnahm.** Fast möchte man denken, Jakobus habe den Ausdruck ἄγγελοι statt κατάσκοποι (Hebr. 11, 31) gewählt, um darauf anzuspielen, daß die Heiden seiner Zeit so bereit waren, die Boten des Evangeliums aufzunehmen. Mag auch in dem ὑπό des Verbums nicht die Nebenbedeutung des clam excipere liegen (nach Theile), so verstärkt es doch den Begriff in angemessener Weise. Sie nahm die Boten gastlich und beschützend auf, nahm sie vorweg auf, wie es ähnlich so die Heiden mit den von den Juden verstoßenen und verfolgten Boten des Evangeliums gehalten haben. — **Und auf einem andern Wege.** Vergl. Jos. 2, 15. Es heißt nicht einfach: sie entließ sie, sondern schaffte sie fort mit rettender Eile und Anstrengung, wie mit Gewalt. So schaffte der Heide Festus den Apostel Paulus fort nach Rom, um ihn den jüdischen Verfolgern zu entreißen, und so schützten eine Zeitlang überhaupt die römischen Oberen, besonders aber die gläubigen Heiden die Boten des Evangeliums vor dem jüdischen Fanatismus. Der Rettungsweg der Boten war aber nicht blos ein anderer, er war ein fremdartiger (ἑτέρᾳ ὁδῷ). — **Denn gleichwie der Leib ohne Geist.** Unter dem Geiste kann nur das den lebendigen Leib bewegende constante, innere Lebensprinzip verstanden werden, und zwar in seiner Aktualität. Also nicht die ψυχή als ruhende Substanz, aber auch nicht ein Belebendes (Wiesinger), noch weniger das πνεῦμα als halitus (Piscator u. A.). Der Geist in seiner Aktualität ist die ἐνέργεια des Leibes, ohne welche er todt ist. Also vergleichungsweise ist der Glaube todt ohne die (entsprechenden) Werke. Für den Leib ist das ein widernatürlicher Zustand, ohne Geist zu existiren, folglich ist auch von einem Glauben die Rede, der in einen widernatürlichen Zustand gerathen ist.

Also kann nicht die Meinung des Jakobus die sein: zu dem Glauben müssen die Werke hinzukommen, vielmehr sieht Jakobus in den Werken (mit dem Artikel) das Collektivphänomen, die Gestaltung des Lebens, in welcher die Lebendigkeit des Glaubens zur Erscheinung kommt, die ihn beseelende Energie (wenn auch nicht nach Theile geradezu die Liebe) oder Entelechie. Die scheinbare Inconcinnität des Bildes, worauf Huther aufmerksam macht, in sofern einerseits der Leib sichtbar ist, der Geist aber unsichtbar, andererseits dagegen der Glaube unsichtbar, die Werke dagegen sichtbar, verschwindet, wenn man bedenkt, daß auch der Geist erst die höhere Sichtbarkeit des Leibes bildet vermittelst seiner Aktualität. Todtsein und Lebendigsein das ist der entscheidende Gegensatz, wobei aber auch die einzelnen Glieder (was Huther in Abrede stellt) in Vergleich kommen. Jakobus ist also weit entfernt, den rechten Glauben dualistisch zu fassen, er faßt ihn vielmehr realistisch als ein Wirksames, wie Aristoteles die Idee, und mit Bezug auf die öffentliche Bewährung will er ihn nur anerkennen in seiner Ausgestaltung durch die Werke, was fast an den Hegel'schen Gedanken erinnert, was wahrhaft in dem Individuum sei, das bewähre sich in seinem Entwicklungsprozeß als Thatsache.

8. Die Lehre des Jakobus vom Glauben in unserm Kapitel im Verhältniß zu der Lehre in den Stellen Röm. 3, 28; Gal. 2, 16 u. a. Wir beziehen uns zuvörderst auf die Einleitung, auf die vorstehende Exegese, auf unsere Exposition in der Geschichte des apostolischen Zeitalters I, S. 171; sodann auf Huther, S. 126, und den Nachtrag zu seinem Commentar, S. 208. Huther unterscheidet mit Grund drei Ansichten: 1) Jakobus und Paulus stimmen in den Gedanken überein, nicht in der Ausdrucksweise. Dies war die herrschende Ansicht vor der Reformation, in neuerer Zeit noch die Ansicht von Neander, Thiersch, Wiesinger, Huther ꝛc. 2) Die Lehre des Jakobus widerstreitet der des Paulus. So Luther, de Wette, Kern, Baur, Schwegler. 3) Es existirt allerdings eine Lehrdifferenz von untergeordneter Bedeutung, aber ohne Beeinträchtigung der höheren Einheit. So Schmid (Bibl. Theol.), Lechler, Weizsäcker (s. den letzten Nachtrag bei Huther, ebenso die Polemik gegen Weiß und Weizsäcker, S. 130. 131). Ad I. Theophylakt u. A.: die ἔργα seien in beiden Fällen verschieden, Paulus rede von den opera legis, Jakobus von den opera fidei. „Dies ist auch richtig," bemerkt Huther mit Recht. Paulus hat es mit dem Ergismus der Juden zu thun, Jakobus mit ihrem Orthodoxismus. Doch wird weiter von Huther mit Grund erinnert, Paulus lege auch den opera fidei keine rechtfertigende Kraft bei. Also eine zweite Unterscheidung that noth im Begriff der πίστις. Hierauf haben Oecumenius, Neander u. A. hingewiesen: Jakobus verstehe unter dem Glauben für sich die bloße notitia, das Fürwahrhalten ꝛc. Daß er eine solche Art von Glauben kennt, ist offenbar, aber ebenso gewiß, daß er sie nicht als lebendigen Glauben anerkennt; ebenso wenig wie Paulus, dem die jüdische Orthodoxie nach Röm. 10 auch wohl bekannt war, und der ebenso bestimmt verlangte, der Glaube müsse durch die Liebe wirksam sein, oder sich in Früchten bewähren (Gal. 5, 6). Indeß hat Wiesinger (dem Huther beistimmt) Recht, wenn er gegen Schmid, Olshausen, Neander u. A. bemerkt, daß es etwas Anderes sei, zu sagen: aus dem Glauben gerecht werden, der in Werken sich bethätigt, und: aus den Werken gerecht werden, in denen der Glaube sich bethätigt. Dies führt denn auch auf die dritte und wichtigste Unterscheidung: die verschiedene Fassung des δικαιοῦσθαι. Hier nun gehen auch Wiesinger und Huther auseinander. Nach Wiesinger (im Zusammenhange mit Hofmann) soll der Mensch, nachdem er durch den Glauben gerechtfertigt worden, durch seine Werke, in welchen der Glaube sich bewährt, persönlich gerecht werden; die Rechtfertigung nach dem Verhältniß zu Gott soll werden zu einer Rechtfertigung nach dem Verhalten zu Gott. Nach Huther dagegen bezeichnet Paulus mit dem δικαιοῦν dasjenige Gerecht- oder Freisprechen Gottes, durch welches der Gläubige in das neue Kindesverhältniß zu Gott gesetzt wird, Jakobus aber dasjenige Gerecht- oder Freisprechen Gottes, durch welches der zum Kinde Gottes Wiedergeborne im Gericht die σωτηρία zugetheilt erhalte. Beide Ansichten sind jedoch nicht ganz klar gedacht. In der ersten fehlt der Begriff des Forums, in welchem das δικαιοῦσθαι stattfinden soll, in dem zweiten wird das Forum des jüngsten Gerichts unpassend antizipirt. Das allerdings versteht sich, daß die Menschen am jüngsten Tage auch nach Paulus gerichtet werden in Beziehung auf ihre Glaubensfrüchte (2 Kor. 5, 10), aber in dem Gericht hat auch Abraham noch nicht gestanden, während andererseits auch die Glaubensgerechtigkeit nur in einem idealen Gericht und mit ihr zugleich die σωτηρία erlangt wird. Zwischen dem ersten göttlichen Forum aber in dem bußfertigen Gewissen und dem letzten Forum im Weltgericht liegt als mittleres Forum die öffentliche Beglaubigung des Gläubigen in dem Bewußtsein der theokratischen Gemeinde; nach außen für die Kirche eine Bewährung, nach innen für die Gläubigen eine Versiegelung. Jakobus hat also auch mit der Wahl des Ausdrucks den Judenchristen zu erkennen gegeben, daß er mit der Kirche sie als Gläubige nicht anerkennen könne, wenn ihnen die volle Consequenz der christlichen That fehle.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Auch nach Jakobus, nicht weniger als nach Paulus (Röm. 1, 16. 17), ist die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott eine Hauptlehre des Evangeliums. Die Frage des ächten Israeliten: „Was soll ich thun, daß ich das ewige Leben möge haben? (Matth. 19, 16) ist, recht betrachtet, die höchste Lebensfrage für jeden heilsbegierigen Sünder. Um so trauriger ist es, daß der Streit über die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben oder der Rechtfertigung aus den Werken durch alle Jahrhunderte hindurch zu so mancherlei Mißverstand Veranlassung gegeben und so manchen Versuch hervorgerufen hat, der bezweckte, den Jakobus und Paulus in unversöhnlichen Widerspruch mit einander zu versetzen. Wie wenig die Lehre des Einen von der des Andern abweicht, wenn man nämlich versteht, was Beide mit den Worten: Glauben, Werke und gerechtfertigt werden ausdrücken wollen, ist schon bei der Erklärung dieser Stelle näher beleuchtet. S. die exeg. Erläut. In sofern können wir nicht umhin, das bekannte ungünstige Urtheil Luthers über die epistola straminea, das sich theilweise auf die

Rechtfertigungslehre des Jakobus gründet, für die Frucht eines unglückseligen Mißverständnisses zu halten. Entschiedene Polemik gegen die Lehre des großen Heidenapostels treffen auch wir unsererseits in diesen Sätzen des Jakobus nicht an. Wir halten es jedoch für sehr leicht begreiflich, daß in dem Leserkreise seines Briefes die Rechtfertigungslehre des Paulus entweder unwillkürlich mißverstanden, oder absichtlich mißbraucht wurde zu einer Entschuldigung für das Fleisch, und daß sich Jakobus aus diesem Grunde gedrungen fühlte, gegen diejenigen kräftig aufzutreten, welche die Lehre von der Gnade zu einem Deckmantel der Sünde herabwürdigten. Er polemisirt also nicht gegen Paulus, sondern gegen einseitigen Paulinismus, der in manchen Händen so leicht zu einem unchristlichen Antinomismus und einem unheiligen Emanzipationsgeiste überschlagen konnte. Jakobus und Paulus verdienen beide gleich sehr, gehört zu werden, und unbillig ist daher jede Ansicht und Betrachtung von dem Wege des Heils, wobei man Einem von Beiden auf Kosten des Andern Stillschweigen auferlegt. Die Predigt Pauli ist eine frohe Botschaft für Alle, welche die völlige Unmöglichkeit fühlen und erkennen, durch eigene Tugend und Kraft errettet zu werden, die Ermahnung des Jakobus dagegen ein heilsames Correktiv für Alle, welche vergessen, was Paulus selbst gelehrt hat, daß der wahre Glaube durch die Liebe thätig sein muß, Gal. 5, 6. Bei Paulus steht der große Gegensatz zwischen Sünde und Gnade, bei Jakobus (wie auch bei dem Herrn, Joh. 13, 17) der zwischen Wissen und Thun in dem Vordergrunde.

2. Es ist von dem höchsten Interesse, daß Rechtfertigung und Heiligung einerseits zwar von einander unterschieden, andererseits aber nie von einander getrennt werden. Zu der rechten Predigt des Evangeliums gehört ebenso sehr, daß Christus in uns, als daß Christus für uns in seiner ganzen Fülle vorgestellt werde. Verwirrt man Rechtfertigung und Heiligung zusammen, oder macht man in irgend einer Weise die letzte zum Fundament der ersten, dann öffnet man der Selbstgerechtigkeit Thor und Thür; trennt man Rechtfertigung und Heiligung, dann händigt man der Ungerechtigkeit einen offenen Freibrief ein. Die rechte Vereinigung des „für uns“ und „in uns“ erfordert, daß die Rechtfertigung vorangestellt, aber die Heiligung so wenig in den Schatten, als in den Vordergrund gestellt werde.

3. Was Jakobus sagt (V. 19) hinsichtlich des Glaubens der Dämonen, ist aus mehr als Einem Grunde belangreich. 1) Als Beweis für das Bestehen persönlicher, selbstbewußter böser Geister; 2) als Beweis dafür, daß sie ursprünglich gut waren und mit Gott in Gemeinschaft standen, wodurch also indirekt aller Dualismus bei der Frage nach dem Ursprung des sittlichen Bösen beseitigt wird; 3) als Beweis für die grenzenlose Unseligkeit der gefallenen Engel: einen Glauben zu haben, der keinen Trost gibt, sondern nur erzittern und erbeben macht, muß doch wohl der höchste Grad des Elends sein; 4) als Andeutung des niedrigen und traurigen Standpunktes, den der Bekenner des Evangeliums ohne liebethätiges Christenthum einnimmt: er steht nicht auf christlichem Standpunkte, sondern auf dämonischem.

4. Der Weg, die Gunst und Freundschaft Gottes zu erlangen, war in der großen Hauptsache kein anderer unter dem Alten, als unter dem Neuen Bunde. Insonderheit das Vorbild Abrahams (1 Mos. 15, 1—6), das auch Paulus (Röm. 4) gebraucht, stellt diese Einheit des Heilsweges unter den beiden Testamenten anschaulich vor.

5. Rahab, die Hure, welche den Gläubigen in Christo Jesu zu einem Vorbilde gestellt wird (vgl. auch Hebr. 11, 31), ist ein trefflicher Beweis, wie Gott das Geringe erhöht und das Elende ansieht, zugleich ein erhabenes Denkzeichen von der geistlichen Emanzipation und Erhebung des Weibes durch das Christenthum. Merkwürdig, wie gerade die tiefgefallenen und entehrten Frauen des Alten Bundes in dem Neuen zu Ehren kommen. Prangen nicht auch Thamar und Bathseba auf der Geschlechtsliste des Herrn? Matth. 1.

6. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniß.“ Die Natur das Symbol der Gnade, der vom Geiste durchströmte Körper, das Bild eines lebendigen und thätigen Glaubens, aber auch die kalte Leiche, der Repräsentant einer blos äußeren Form des geistlichen Lebens, aus dem das Leben selbst verschwunden.

7. Wenn Jakobus den der Werke ermangelnden Glauben einen todten nennt, kann es gewiß seine Meinung nicht sein, daß die Werke, das Aeußerliche, in die Erscheinung Tretende, den Glauben zu einem lebendigen machen, daß in ihnen das Leben des Glaubens bestehe, sondern er mußte voraussetzen, daß der rechte Glaube das Leben in sich trage, das Lebensprinzip in sich habe, aus welchem die Werke hervorgehen müßten, und daß dies in den Werken sich zu erkennen gebe. Der Mangel der Werke war ihm daher ein Beweis von dem Mangel des Lebens im Glauben, und daher nennt er diesen einen todten Glauben.“ Neander.

Homiletische Andeutungen.

Das christliche Utilitätsprinzip. — Der Glaube ohne die Werke. — Ein Glaube, der uns nicht selig machen kann, unmöglich der rechte Glaube. — Die Liebe der Prüfstein des Glaubens. — Die frommen Worte, hinter welchen sich nicht selten die Gefühllosigkeit des Herzens versteckt. — Wer Andern vom Zeitlichen ungern gibt, beweist dadurch nur, daß er vom Geistlichen wenig oder nichts von seinem Gott empfangen hat. — Der Wetteifer zwischen dem todten und dem lebendigen Glauben. — Der unfruchtbare Monotheismus. — Der Glaube der Dämonen in seiner unendlichen Verschiedenheit: 1) mit dem Glauben der guten Engel einerseits, 2) mit dem der gläubigen Christen andererseits. — Abraham der wahre Freund Gottes: 1) Gott ruft und Abraham folgt, 2) Gott verheißt und Abraham vertraut, 3) Gott prüft und Abraham harret aus. — Die Freundschaft mit Gott verglichen mit der Freundschaft mit der Welt. Was der Freund Gottes vermeidet, genießt und erwartet. — Warum macht gerade der Glaube, so er lebendig und thätig ist, den Sünder so wohlgefällig in den Augen Gottes? Antwort: 1) wegen der Ehre, die er ihm bringt, 2) wegen des Streites, den er uns kostet, 3) wegen der Frucht, die er für Andere trägt. — Rahab, die Hure von Jericho, eine Wegweiserin nach dem himmlischen Jerusalem. — Woran der Anblick einer Leiche den Bekenner des Evangeliums erinnert. — Auch nach Jakobus wird der Sünder gerechtfertigt nicht propter, sed per fidem.

Zur Perikope: Anpreisung eines lebendigen Glaubens; 1) in welchem Sinne Jakobus dazu ermahnt, 2) in welchem Zusammenhang seine Lehre mit der Lehre des Evangeliums, insonderheit mit der des Paulus steht, 3) welche Bedeutung ihr bleiben wird für alle folgenden Zeiten, auch für die Jetztzeit. a. Es gibt Menschen, bei welchen weder Glauben noch Werke, b. es gibt andere, bei welchen Werke ohne Glauben, c. noch andere, bei welchen Glauben ohne Werke gefunden wird, d. viele, bei welchen der Glaube sowohl als die Werke viel zu wünschen übrig lassen. Für jede dieser Krankheiten und Einseitigkeiten ist die stets wiederholte Betrachtung der Lehre Jakobi Medizin.

Starke: Sich des Glaubens rühmen und denselben doch nicht haben ist eine gar gemeine Sache, Tit. 1, 16. — Der wahre Glaube besteht so wenig wie die wahre Liebe in bloßen Worten, 1 Joh. 3, 17. 18. — Wir verweisen insgemein die Armen auf göttliche Vorsorge, und diese ist es eben, die sie zu uns weiset, 1 Tim. 6, 18. — Ein Reicher sollte sich freuen, Gottes Hand zu sein, wodurch er Armen Gutes thäte, Spr. 3, 27. 28. — Der seligmachende Glaube ist nicht entweder todt oder lebendig, sondern ist allein und allezeit lebendig, und dieser ist eigentlich der wahre Glaube. Hingegen der todte ist nicht eigentlich ein wahrer, sondern ein falscher Glaube. Beide aber kommen, außer dem Artikel der Rechtfertigung, darin mit einander überein, daß, wie der wahre und lebendige Glaube seine drei wesentlichen Stücke hat: Erkenntniß, Beifall und Vertrauen, so hat der falsche und todte Glaube gleichfalls diese drei Stücke, aber nur eine historische Erkenntniß, einen menschlichen Beifall und ein fleischliches Vertrauen, oder eine in fleischlicher Sicherheit geschöpfte Einbildung der göttlichen Gnade, Matth. 7, 21. 22; Luk. 13, 25. — Die Werke sind nicht des Glaubens Leben oder Seele, sondern nur von demselben ein unfehlbares Kennzeichen, Hebr. 11, 8. 17. — Die Teufel glauben und erkennen sonderlich vier Artikel unsers Glaubens, Matth. 8, 2. 9. Sie erkennen, 1) daß ein Gott, 2) daß ein Christus, 3) daß ein jüngstes Gericht sei, 4) daß sie alsdann werden gemartert werden. Diese Erkenntniß aber dient nicht zu ihrer Ruhe und Seligkeit, sondern zu ihrer Unruhe und Verdammniß. — Hedinger: Wenn der wahre Glaube nur im Wissen und äußerlichen Beifall besteht, so ist der Teufel auch ein Gläubiger und demnach selig, 1 Joh. 2, 3. 4. — Luther: Nicht Furcht und Schrecken, sondern Freude, Friede, Trost im Gewissen wirket der wahre Glaube, Röm. 5, 1. — Quesnel: Selbst der Teufel ist kein Atheist; was soll man also von solchen denken, die davon Werk machen, daß sie nichts glauben, noch sich vor nichts fürchten wollen? Ps. 14, 1. — Mancher hofft selig zu werden durch einen Glauben, der bei ihm weniger thut als der Glaube der Teufel, Hiob 21, 12. 13. — Langii Op.: Je leerer ein Gefäß ist, desto mehr tönet und schallet es; ebenso macht es der Heuchler, dem der Glaube fehlt, Ps. 94, 4. — Quesnel: Die Werke leben vom Glauben als von dem Geist, der sie beseelet, Röm. 14, 23. — Luther: Die Werke machen uns nicht gerecht, sondern wir werden dadurch gerecht erklärt, Luk. 17, 9. 10. — Alle Welt hat das Opfer Abrahams bewundert: was soll nicht geschehen, da Gott seinen eigenen Sohn geopfert hat? Röm. 5, 8; 8, 32. — Der Glaube ist die Mutter, daraus die Tugenden als Kinder gezeuget werden. — Starke: Alle wahrhaftig Gläubige sind Freunde Gottes, und ist dieses sonderlich ein Vorrecht der Gläubigen des Neuen Testaments, Joh. 15, 14. 15. — Der Glaube der bekehrten Juden und Heiden ist einerlei, Apostg. 15, 19. — Die Gnade Gottes misset uns nicht bei, was wir vormals gethan, wenn wir uns bekehren, 1 Tim. 1, 13. — Ein schwacher Glaube Rahabs muß ebenso thätig sein, als der vollkommenste Abrahams, Röm. 4, 19. 20. — Langii Op.: Das ist der einzige rechte und sichere Weg, die Gerechtigkeit, damit man vor Gott bestehet, allein durch den Glauben an Christum aus seinem Verdienste also suchen, daß man solchen Glauben auch durch die Liebe thätig erweise, Phil. 3, 9; Gal. 5, 6.

Heubner: Die Unfruchtbarkeit ist die Verrätherin der Unächtheit des Glaubens. — Die Liebe klagt nie über Mangel an Vermögen; je stärker die Liebe, desto größer das Vermögen. — Ein todter Glaube ist keiner. Augustin: Ein solcher Glaube ist eine verdorrete Hand. — Dem Abraham wurde sein Glauben zur Gerechtigkeit gerechnet, ehe er Werke hervorgebracht, aber es war eben ein lebendiger Glaube, in dem lagen die Werke dem Keime nach schon. — Die Werke sind an sich der Geist nicht (V. 26), aber der im Werke treibende Glaube ist Geist. — Von Gerlach: Was Jakobus Glauben nennt ohne Werke, ist eigentlich gar kein Glaube, so wenig eine Liebe, die blos in freundlichen Redensarten sich äußert (V. 15), Liebe ist. — Paulus bekämpft den Gegensatz todter Werkheiligkeit, Jakobus den Gegensatz eines pharisäischen Dünkels auf leere Verstandeserkenntniß. — Daß Paulus den Pharisäern ganz dasselbe entgegenstellte, darüber vergl. Röm. 2, 6—11; 13, 27. — Der Mensch wird nicht gerechtfertigt aus einem von den Werken trennbaren Glauben, so wenig ein vom Leuchten und Wärmen trennbares (ein gemaltes) Feuer uns erleuchten und erwärmen kann. — Luther: O, es ist ein lebendig, geschäftig, thätig Ding um den Glauben, daß es unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken! Er fragt auch nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie gethan und ist immer im Thun. Wer aber nicht solche Werke thut, der ist ein glaubloser Mensch, tappet und siehet um sich nach dem Glauben und guten Werken und weiß weder was Glaube, noch gute Werke sind, wäschet und schwatzet doch viel Worte vom Glauben und guten Werken. Glaube ist eine lebendige, erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiß, daß er tausendmal darüber stürbe. Und solche Zuversicht und Erkenntniß göttlicher Gnade macht fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Kreaturen, welches der Heilige Geist thut im Glauben. Daher der Mensch ohne Zwang willig und lustig wird, Jedermann zu dienen, Allerlei zu leiden, Gott zu Liebe und zu Lobe, der ihm solche Gnade erzeiget hat, also daß unmöglich ist, Werke vom Glauben zu scheiden, ja so unmöglich, als Brennen und Leuchten mag vom Feuer geschieden werden. — Stier: Jakobus sagt keineswegs, durch die Werke werde der Glaube lebendig gemacht, hervorgebracht, geschaffen oder etwas dergleichen; denn der Glaube kommt durch die Kraft des Wortes, wenn sie in uns eingehet, von uns ergriffen wird, und durch nichts Anderes. Aber der Glaube wird völlig in den Werken, das ist gerade so gemeint, wie Pauli Rede, vielmehr des Herrn

Rede zu Paulus: daß die Kraft Gottes in der Schwachheit völlig werde (2 Kor. 12, 9). Die von Anfang einwohnende, schon im ersten Ergreifen der Gnade ganz empfangene Kraft des Glaubens wird völlig erwiesen, bewährt, ihre Wirkung vollendet. So wird unser Beruf und Erwählung im Fleiß des Lebens und Thuns fest gemacht (2 Petri 1, 10). So wurde Abrahams erster Beruf in seinen letzten Werken fest und das zuvor schon ihm zugesprochene Wort von der Gerechtigkeit aus dem Glauben als eine Wahrheit rechtmäßig und thatsächlich bestätigt.

Wiedebandt: Ein Glaube, welcher dem Nächsten nicht hilft, hilft uns selber auch nicht, denn er hat uns nicht zur Liebe geholfen. — Vor dem Glauben stehen Petri Thränen und nach dem Glauben steht Pauli Nachjagen. — Jakobi: Von dem wahren Glauben sagt uns ein heiliger Schriftsteller: er sei eine feste Zuversicht deß, das man hoffet. Der Glaube der Teufel aber ist eine Gewißheit dessen, nicht das sie hoffen, sondern das sie fürchten. — Porubsky: Der todte Glaube kann nicht selig machen. Das ist ersichtlich 1) aus dem Wesen der Glückseligkeit, 2) aus der Beschaffenheit des todten Glaubens, 3) aus den Erfahrungen des täglichen Lebens. — Der lebendige Glaube macht gerecht und selig. (Reformationspredigt.) Vergl. den 20. Artikel der Augustana. — Lisco: Glaube und Werke. — Durch werkthätigen Glauben wird man vor Gott gerecht. — Der wahre Christenglaube eine heiligende Lebenskraft.

VI. Vierte Erinnerung in Bezug auf die vierte Gestalt der Versuchung, den Propagandismus.

Warnung vor dem judaistischen Hang zu einer fanatischen Lehrthätigkeit. Hinweisung auf die Macht der Zunge und auf die Verderblichkeit, Unbändigkeit und Doppelzüngigkeit der fanatisch erregten Zunge. Der Gegensatz der falschen und der wahren Weisheit in der Rede nach ihren entgegengesetzten Wirkungen.

Kap. 3.

1 Werdet doch nicht zu vielen Lehrern, meine Brüder, da ihr wisset, daß wir [als
2 solche] ein größeres [strengeres] Gerichtsurtheil empfangen werden. *Denn mannigfaltig
verstoßen wir allesammt; wenn Einer im Worte nicht verstößt, der ist ein vollkommener
3 Mann, vermögend, auch den ganzen Leib im Zaum zu halten. *Wenn wir aber[1]) den
Pferden die Zäume in die Mäuler legen, damit[2]) sie uns gehorchen, so lenken wir auch
4 ihren ganzen Leib. *Siehe, sogar die Schiffe, die doch so groß sind, und werden [noch
dazu] von heftigen Winden umhergetrieben, selbst die werden durch ein gar kleines
Steuerruder gelenkt, wohin irgend die Richtung [der Curs] des Steuernden [Lenkers]
5 wollen mag. *Also ist auch die Zunge ein kleines Glied und rühmt sich großer Dinge[3]).
Siehe, welch ein winzig[4]) Feuer, — welch einen großen Wald steckt es in Brand! [das
6 brennende Jerusalem]. *Auch die Zunge ist ein Feuer; sie, die Welt [der Weltschmuck, die
Weltförmigkeit] der Ungerechtigkeit. Die Zunge[5]) tritt vor [dominirt] unter unsern Gliedern,
sie, die den ganzen Leib befleckt, und in Flammen setzt das [umlaufende] Rad der Lebens-
7 entwicklung, und selber in Flammen gesetzt wird von der Hölle. *Denn jegliche Natur
der wilden Thiere und der Vögel, der kriechenden und der Seethiere wird gezähmt und
8 ist gezähmt worden durch die menschliche Natur; *die Zunge aber vermag keiner der
9 Menschen zu zähmen, das unruhstiftende[6]) Unheil voll todbringenden Giftes. *Mit ihr
loben [segnen] wir den Herrn[7]) und Vater [auch als Vater] und mit derselben verfluchen
wir die Menschen, die nach dem Bilde [Gleichniß] Gottes geschaffen [geworden] sind [zu
10 seinen Kindern bestimmt]; *aus demselben Munde geht hervor Lobpreisen und Verfluchen.
11 Es soll nicht so sein, meine Brüder, daß diese Dinge so kommen. *Sprudelt denn etwa
12 die Quelle aus derselben Oeffnung Süßes und Bitteres [Wasser]? *Es kann doch nicht,

1) Die Recepta: *ἰδού* ist am mindesten beglaubigt; Cod. C. und Griesbach lesen *ἴδε*, die Codd. A. B. G. ꝛc., Lachmann und Tischendorf *εἰ δέ*.

2) Die Codd. B. C. *εἰς τό*.

3) Die Lesart *μεγάλα αὐχεῖ*, von den Codd. A. C.* ꝛc., Tischendorf empfohlen, ist der Lesart *μεγαλαυχεῖ* vorzuziehen.

4) Die Differenz zwischen der Lesart *ἡλίκον* und *ὀλίγον* bleibt schwankend zwischen den Autoritäten wie zwischen den Kritikern. Dem Sinne nach laufen beide auf Eins hinaus, nur gibt *ἡλίκον* als die schwierigere Lesart auch den stärkeren Ausdruck: welch ein Feuer, d. h. welch ein kleines Feuer!

5) Das *οὕτως* vor dem zweiten *ἡ γλῶσσα* V. 6 fehlt in den angesehensten Codd.

6) Die Lesart *ἀκατάστατον* wird mit Grund von Lachmann und Tischendorf nach Codd. A. B., Vulgata ꝛc. der Recepta: *ἀκατάσχετον*, nach Codd. C. G. K. vorgezogen.

7) Die Codd. A. B. G., Tischendorf, Lachmann lesen *τὸν κύριον*.

meine Brüder, ein Feigenbaum Oliven hervorbringen, oder der Weinstock Feigen? [Also[1]] noch auch kann [keine Quelle] Salziges [Wasser] süßes Wasser geben. *Wer ist weise und einsichtig unter euch? Der erweise durch das gute Verhalten seine Werke, [nämlich] in Sanftmuth der Weisheit. *Wenn ihr aber bittern Eifer und Streitsucht heget in euern Herzen, so rühmet euch nicht und lüget nicht gegen die Wahrheit. *Denn diese Weisheit ist nicht die, die von oben herab kommt, sondern eine irdische, sinnliche [seelische, leidenschaftliche], teuflische. *Denn wo Eifer und Streitsucht ist, da ist aufrührerisches Wesen und allerlei schlechtes Beginnen. *Die Weisheit von oben her aber ist vor Allem geweiht [theokratisch rein, oder keusch, frei von Abtrünnigkeit], demnächst friedfertig, billig denkend [menschenfreundlich, human], gern eingehend, voll von Erbarmen und guten Früchten, ohne Absonderungssucht[2]), ohne Heuchelsucht. *Die [Zukunfts-]Frucht der[3]) Gerechtigkeit aber wird in Frieden ausgesäet durch die, die Frieden stiften.

13 14 15 16 17 18

Exegetische Erläuterungen.

1. Inhalt: Warnung vor dem judaistischen Hang zu einer fanatischen Lehrthätigkeit, V. 1. 2. — Die Macht der Zunge, V. 3. 4 (erste Hälfte). — Die Verderblichkeit der Zunge, V. 5. 6. — Die Unbändigkeit der Zunge, V. 7. 8. — Die Doppelzüngigkeit der (fanatisch erregten) Zunge, V. 9—12. — Der Gegensatz der falschen und der wahren Weisheit in der Rede nach ihren entgegengesetzten Wirkungen, V. 13—18.

2. Warnung vor dem judaistischen Hang zu einer fanatischen Lehrthätigkeit, V. 1 u. 2. Die Ermahnung schreitet hier fort von der judaistischen Schwärmerei (Kap. 1) und von dem judaistischen Partikularismus und exclusiven Verhalten (Kap. 2) zu der judaistischen, fanatischen Lehrthätigkeit, den bösen, aufregenden und verderblichen Zungensünden des Eiferns, Verfluchens, Neidens und Streitens in einer falschen, dämonischen Weisheit, im Gegensatz gegen die wahre, himmlische Weisheit. Daß dieser Abschnitt ein wesentliches Moment des ganzen Briefes bildet, ergibt sich daraus, daß er schon Kap. 1, 17 und V. 26 sich angekündigt findet. Der fanatische, proselytenmacherische und polemische Lehreifer, dessen Bild uns der Apostel hier vorführt, ist auch schon vom Herrn selber gezeichnet worden Matth. 23 und von dem Apostel Paulus Röm. 2, 17; er wird in der Apostelgeschichte (Apostg. 15) und in den paulinischen Briefen (2 Kor. 11, 13; Phil. 3, 2; Gal. 2) hin und wieder beleuchtet, und auch in der Apokalypse (Kap. 2, 9) noch einmal erhält er sein Urtheil. Von einer blos gelegentlichen Streitigkeit über die Lehre vom Glauben (de Wette) ist also hier nicht die Rede. „Gegen den Lehrkitzel" überschreibt Wiesinger unser Kapitel, und bemerkt sodann: „auf das zungenfertige Lehren und Meistern Anderer geht der Verfasser darum über, weil dies die falsche Bethätigung der πίστις seiner Leser ist, mit welcher sie sich die wahre ersparen zu können meinen. Einem Glauben, der blos Wissen ist, liegt nichts näher als Lehrdünkel und Rechthaberei (vgl. Röm. 2, 17 ff.). So ist nun Kap. 3 die Ausführung dessen, was schon Kap. 1, 19. 20 an den Lesern getadelt ist, und ähnlich wie Kap. 1, 26. 27, wo der Verfasser das Unvermögen, die Zunge zu zügeln, als das Kennzeichen einer blos eingebildeten, dagegen die Beweisung barmherziger Liebe als Kennzeichen der wahren Gottesverehrung aufgestellt hat, kommt jetzt der Verfasser auf diesen Gegenstand zurück (soll heißen: kommt er jetzt auf diesen Gegenstand erst recht) und hält seinen Lesern vor, wie das menschliche, bei ihnen so stark hervortretende Unvermögen, die Zunge zu bändigen, ihnen alle Lust benehmen sollte, Andere lehren zu wollen." Huther: „An die Stelle des Werkes war das Wort getreten." — **Werdet doch nicht zu vielen Lehrern.** Die Erklärung von Huther: seid nicht in größerer Zahl Lehrer (ebenso de Wette, Wiesinger), gibt schwerlich einen genügenden Sinn. Wenn nämlich von dem Trachten nach den kirchlich geordneten Lehrstellen die Rede wäre (wie Wiesinger will mit Beziehung auf 2 Tim. 4, 5), so würde das Wort des Apostels nicht die Rüge ausdrücken, welche er aussprechen will. Er will offenbar den falschen Lehreifer, die dogmatisirende Streitsucht tadeln, welche den judaisirenden Christen durchweg eigen ist. Daher beziehen wir mit Gebser und Schneckenburger das πολλοὶ auf γίνεσθαι, und zwar so, das πολλοὶ mit διδάσκαλοι zu einem Begriff zusammengefaßt wird. Löset euch nicht zu einem großen Schwarm von Lehrern auf. Luther: Unterwinde sich nicht Jedermann, Lehrer zu sein. Der Ausdruck ist also ironisch gefärbt und noch stärker als die Fassung μὴ πάντες bei Grotius. — **Da ihr wisset, daß wir.** Sie wissen das und sollen sich dessen bewußt sein. — **Ein größeres Gerichtsurtheil.** Kann auch κρίμα nicht nach Hottinger und Augusti blos Verantwortlichkeit heißen, so nöthigt doch auch der gewöhnliche neutestamentliche Sprachgebrauch nicht dazu, mit Wiesinger (der jedoch bemerkt, von einer sententia damnatoria könne allerdings nicht die Rede sein) und Huther auf der Bedeutung: Strafurtheil zu bestehen. Dagegen spricht allerdings die Erwägung, daß Jakobus sich selber mit einschließt. Die „Demuth der Liebe" (Wiesinger) konnte ihn doch nicht veranlassen, etwas zu sagen, was auf ihn nicht paßte, und die Bemerkung Huthers, das Strafurtheil könne ja aufgeschoben werden, erledigt dieses Bedenken gar nicht. Das κρίμα ist zunächst ein Urtheil, näher bestimmt ein Gerichtsurtheil, und zu einem Strafurtheil wird es in der Regel durch den Zusammenhang ebenso, wie es hier durch den Zusammenhang nicht dazu wird. Wie sollten auch die

1) Das οὕτως hat die bedeutendsten Zeugen gegen sich. Auch der weiterhin folgende Text der Recepta modifizirt sich nach A. B. C.: οὔτε ἁλυκὸν γλυκὺ ποιῆσαι ὕδωρ.

2) Das καὶ nach ἀδιάκριτος fällt aus nach A. B. C. ꝛc.

3) Der Artikel τῆς vor δικαιοσύνης fällt nach den bedeutendsten Codd. aus.

Leser wissen, daß alle Lehrer als solche schwere Strafurtheile zu erwarten hätten? Das größere Maß des Urtheils ergibt sich aus manchen Worten des Herrn (Matth. 23, 13 u. a.). Und allerdings ist das mit dem größeren Maß angedeutet, daß sich das strengere Urtheil naturgemäß leicht in ein Strafurtheil verwandelt. — **Denn mannigfaltig [vielfach] verstoßen wir allesammt** (ἅπαντες). Dieses Urtheil gilt schlechthin. Der Apostel schließt sich hier selber durchaus mit ein, wie in ähnlicher Weise in ähnliche Urtheile Petrus (Apostg. 15, 11), Paulus (Phil. 3, 12) und Johannes (1 Joh. 1, 8) sich einschließen. Wenn auch πταίειν nicht gerade geht auf die errores, qui docentibus obvenire possint (Grotius), sondern alles und jedes sittliche Fehlen umfaßt (Huther), so ist doch der Ausdruck so gewählt, daß er von vorn herein auf sittliche Verstöße und Anstößigkeiten hindeutet, und diese finden sich zumeist in dem Gebiet der Lehrrede. — **Wenn Einer im Worte.** Das Asyndeton zeigt schon an, daß der Apostel in derselben Gedankensphäre weiter geht, also keinen Gegensatz beabsichtigt, wie Wiesinger richtig bemerkt. Mag daher auch das ἐν λόγῳ nicht mit Pott auf den Begriff ἐν διδασκαλίᾳ zu beschränken sein (vgl. Kap. 1, 19), so ist doch nach dem Zusammenhang besonders an didaktische Verstöße zu denken, wie sie die Seele des judaisirenden Treibens waren. — **Der ist ein vollkommener Mann.** Das ἐστί zu ergänzen. Jedes Wort ist hier bedeutsam: das οὗτος zur Hervorhebung der Seltenheit eines solchen Mannes, das ἀνήρ zur Andeutung, daß der Apostel vorzugsweise eine Sphäre der Männer und ihres Treibens im Auge hat, das τέλειος wiederum zur Bezeichnung der neutestamentlichen Glaubensreife, der prinzipiellen Vollendung. Der Satz kann leicht generalisirt werden und die Idealität des christlichen Lebensbildes bezeichnen, welche diesseits Keiner erreicht (i. de Wette); offenbar aber hat Jakobus zunächst etwas Erreichbares im Sinne, wie sich dies aus dem Zusatz ergibt. — **Vermögend, auch den ganzen Leib.** Dieser Folgerung liegt schon der Gedanke zum Grunde, daß die Zunge dasjenige Glied des Leibes sei, über welches der Mensch am schwersten die Herrschaft gewinne, und daß derjenige eben, der nicht im Worte anstoße, diese Herrschaft bethätige. Also: wer in keinem Worte fehlt und sich damit erweist als Beherrscher seiner Zunge, der hat die Herrschaft über seinen ganzen Leib gewonnen. So wenig aber die physische Zunge hier als solche gemeint ist, sondern diese nur als Organ und Symbol der Redefertigkeit, so wenig stellt Jakobus den Leib als solchen dem Menschen „als eine relativ selbständige, dem Willen des Ich sittlich widerstrebende Potenz gegenüber" (Wiesinger, Huther), sondern der Leib bezeichnet hier das Organ und Symbol aller sonstigen Handlungsweise des Menschen außer der Rede. Der Sinn ist also kurz dieser: wer seiner Worte recht mächtig ist, der wird auch seiner Werke mächtig sein. Das Leben im Gesetz der Freiheit bewährt sich am schwersten in der Herrschaft über das Wort. Auch Huther erkennt weiterhin das Uneigentliche in dem Ausdruck des Apostels an: „Zwar ist die καρδία die Quelle der bösen Handlungen (Matth. 15, 19), allein die hierin wurzelnde Begierde hat sich die Glieder des Menschen so zu eigen gemacht und in ihnen gleichsam ihre Wohnung gewonnen (Röm. 7, 23), daß diese als die begehrenden Subjekte erscheinen (scheinen) und in lebendig-konkreter Sprache als solche dargestellt werden können." Uebrigens beweist das weiterhin folgende Bild des Rosses und des Schiffes, daß hier nicht lediglich die widerstrebende Sündhaftigkeit gemeint ist (das Scheingesetz in den Gliedern, Röm. 7, 23), sondern auch die der Lenkung bedürftige, dem Geist untergeordnete Natürlichkeit selbst; denn das Roß verhält sich nicht zum Reiter, das Schiff nicht zum Steuermann in der Weise widerstrebend, wie der alte Mensch zum neuen. Huther beseitigt hier übrigens mehrere Erklärungen („der ganze Zusammenhang der Handlungen und Veränderungen des Menschen, Baumgarten" u. s. w.), welche mehr oder minder wohl geeignet sind, die Vorstellung näher zu bezeichnen, welche dem „gleichsam" in der Anführung des zügelungsbedürftigen Leibes zum Grunde liegt. Doch ist die organische Konkretisirung und Gliederung der Lüste des Herzens in der sündlich verstimmten Leiblichkeit festzuhalten.

3. Die Macht der Zunge, V. 3. 4. Durch zwei Vergleichungen veranschaulicht Jakobus jetzt die Macht und Bedeutung der Zunge. In dem zweiten Verse hat er sie als das verhältnißmäßig mächtigste Glied unter den Gliedern dargestellt, jetzt geht er zu dem Gedanken über, sie sei das herrschende Glied, mit dessen Beherrschung der ganze Leib beherrscht werde. Daß nur der Geist den Leib beherrschen kann, ist vorausgesetzt; das Organ seiner Herrschaft aber, das zu beherrschende Werkzeug für die Lenkung des Leibes, ist eben die Zunge. Das Wort ist der Lenker der Handlungen. Wiesinger: „Die ganze Erörterung über die wilde Gewalt der Zunge ist nicht ein Wortschwall (Schleiermacher), sondern hat die bestimmte Absicht, den Lesern ihre Verkehrtheit klar zu machen." Richtig, doch kennt Jakobus auch eine Macht der Zunge im guten Sinne. — Erstes Bild: **Wenn wir aber den Pferden.** Auf das Bild von den Pferden kommt der Apostel zuerst, weil er schon früher den bildlichen Ausdruck von ihm entlehnt hat: χαλιναγωγῆσαι (V. 2; Kap. 1, 25). Daher ist auch wohl der Genitiv τῶν ἵππων mit τοὺς χαλινοὺς (Theile) zu verbinden, nicht mit τὰ στόματα (Oecumenius u. A., Huther). Die Zäume der Pferde werden als die eigentlichen Zäume den uneigentlichen gegenübergestellt. Beide Arten aber gehören in den entsprechenden Mund: der Pferdezaum in den Pferdemund, der Menschenzaum in den Menschenmund. Und so liegt allerdings der Hauptaccent auf στόματα. Diese bilden das tertium comparationis, „nicht die Kleinheit der χαλινοί, wie die meisten Ausleger annehmen" (Huther). Der Nachsatz beginnt mit καὶ ὅλον (Wiesinger, Huther), nicht aber liegt er in V. 5 (Theile), oder muß gar eine Ergänzung in Gedanken stattfinden (de Wette). Μετάγειν im Neuen Testament nur hier und V. 4. — Zweites Bild: **Siehe, sogar die Schiffe.** Im ersten Bilde war das Organ der Lenkung der Hauptgedanke, in Verbindung etwa mit der natürlichen Unbändigkeit des zu lenkenden Rosses: der Mund, die Zunge; in diesem zweiten Bilde ist es der Gegensatz zwischen der Kleinheit des Organs, der Feinheit der Einwirkung auf dasselbe und der Größe, wie der sturmbewegten Haltung des zu lenkenden Schiffes. Das kleine Steuerruder, auf welches der menschliche Wille fast geisterhaft leise seinen Druck ausübt, beherrscht

das ganze große Schiff mit aller furchtbaren Gegenwirkung von Wind und Wellen, die wie rasende Elementargeister dem festen Geiste des Steuermanns entgegen sind. Dem gemäß deutet auch das *καὶ* zu Anfang wie das *ἰδού* eine Steigerung an. In den Partizipialsätzen *ὄντα* wird das Ungeheure der Last, welche das Steuer zu bewältigen hat, hervorgehoben; die doch so groß sind, oder: obgleich ꝛc. — Das *ἐλαύνειν*, antreiben, in Bewegung setzen, kommt im Neuen Testamente sonst auch vom Schiffen selbst vor, dann aber auch von rastloser Agitation 2 Petri 2, 17. Stürmische Winde sind die wilden Schiffer des Schiffes, denen der menschliche Schiffer mit seinem Steuerruder die Spitze bietet. Ohne Zweifel haben sie eine symbolische Bedeutung, wie Beda gemeint hat, doch nicht als die von innen kommenden appetitus mentium, sondern als die von außen kommenden großen Versuchungen (*πειρασμοί*) der Welt, deren Geburtsstätte allerdings das Innere ist (s. Kap. 1, 6). Das kleine Steuerruder ist hier offenbar das Gegenbild der kleinen Zunge. — **Wohin irgend die Richtung.** Mag auch *ὁρμή* nicht gerade den impulsus externus, den Druck des Steuermanns auf das Steuer, bedeuten, wie Erasmus u. v. A. wollen, so ist doch auch die Uebersetzung: der eifrige Wille, die Lust zu etwas (nach Beda, Calvin, Huther ꝛc.) hier nicht genügend; die *ὁρμή* ist allemal der aktive, zum Anschlag oder Anlauf gewordene Wille; hier also die Richtung, der Curs des Schiffenden, durch das Steuerruder in Aktion erhalten. Ueber ähnliche Vergleichungen bei Klassikern s. Gebser, Theile. — „Beide Gleichnisse von einem Zaum und von der Schifffahrt haben die Alten häufig auf eine ähnliche Art verbunden, so daß Pricäus selbst meinte, Jakobus habe sie von Plato oder einem andern Griechen entlehnt." Gebser. Huther hebt noch hervor, daß von dem faktischen *εὐθύνων* die Rede ist, nicht von dem technischen oder amtlichen *εὐθυντήρ*. — **Also ist auch die Zunge.** Ein kleines Glied, nämlich wie das kleine Steuerruder. — **Und rühmt sich großer Dinge.** Da das *μεγαλαυχεῖ* durchweg von einem übermüthigen, vermessenen Verhalten gesagt wird, so ist auch deßwegen die Lesart *μεγάλα αὐχεῖ* (s. die obige Note) hier vorzuziehen. Denn vorher ist von einem großen, löblichen Thun die Rede gewesen. Von dem Bilde des Steuerruders konnte der Apostel nicht mit *οὕτως* gleich dazu übergehen, von einem verderblichen Thun der Zunge zu reden. Auch setzt sich der vorliegende Gedanke noch durch das folgende *ἰδού* gegen die weiterhin folgende Betrachtung der verderblichen Wirkung der Zunge ab. Nur das ist wohl durch die Wahl des Ausdrucks angedeutet, daß die Zunge nicht blos große Dinge thut, sondern sich auch der großen Dinge rühmt. Beda: Magna exaltat. Die Erklärung: richtet große Dinge an, Luther (ähnlich Oecumenius, Calvin u. A.), betont den Grundgedanken, ohne aber die Nüancirung festzuhalten. Das Beharren auf dem Begriff *μεγαλαυχεῖ* bei Huther, ähnlich Wiesinger, ist nicht durch den Zusammenhang begründet.

4. **Die verderbliche Wirkung der Zunge, V. 5 (zweite Hälfte), V. 6. Siehe, welch ein winzig Feuer.** Das *ἡλίκον* hebt die Quantität hervor gemäß dem Zusammenhang, entweder als große oder als kleine; hier als kleine (Cajetanus, Huther). De Wette hat es als Bezeichnung eines großen Feuers verstehen wollen, indessen lag dem Apostel nicht an der ästhetischen Anschauung des Waldbrandes, sondern an der Hinweisung auf die heillose Entstehung desselben aus dem kleinen Funken; weßhalb Wiesinger mit Grund das *ἀνάπτει* hervorhebt. — Daß die konkretere Bedeutung der *ὕλη*, „Wald," der unbestimmteren: materia, Brennstoff u. s. w. (Erasmus u. A.), vorzuziehen sei, hebt Huther mit Bezug auf entsprechende Schilderungen bei Homer, Pindar, Philo ꝛc. hervor. — **Auch die Zunge ist ein Feuer.** Das Bild des Feuerfunkens oder kleinsten Feuers, das den größten Waldbrand macht, wird auf die verderblichen Feuerwirkungen der Zunge angewendet. Die Zunge ist von Feuernatur überhaupt, d. h. das Organ der Rede, leicht von geistigem Feuer, affektvoller, hinreißender, verzehrender Wirkung entzündet. Daß die Zunge ein Organ des himmlischen Feuers zu werden bestimmt ist nach Apostg. 2, übergeht Jakobus hier; denn er hat das verderbliche Feuer des Fanatismus im Auge, welches die judaistischen Geister in aller Welt zu entzünden anfängt. — **Sie, die Welt der Ungerechtigkeit.** Hier ist nicht mit Morus u. A. zu ergänzen *ὕλη* in dem Sinne: die Zunge ist das Feuer, die Welt ist der Wald. — Dieser Kosmos ist also weitere Bezeichnung der Zunge. Nach Wiesinger soll *κόσμος* überhaupt den Inbegriff des Geschaffenen bedeuten (Matth. 13, 35; Eph. 1, 4), der „Kosmos der Ungerechtigkeit" hier also den Inbegriff der Ungerechtigkeit. So auch Huther mit Bezug auf *ὅλος ὁ κόσμος τῶν χρημάτων*, Sept. Prov. 17, 8. Calvin: Acsi vocaret mare et abyssum. Olshausen u. A.: Sie ist gleichsam die ungerechte Welt selbst; diese hat ihren Sitz in der Zunge. Andere Erklärungen von Theile, Estius, Herder, Gebser, Clericus (der mit Anderen die Worte für unächt hält) s. bei Huther. Oecumenius und manche Andere lesen *κόσμος* für Schmuck der Ungerechtigkeit: die Zunge schmückt die Ungerechtigkeit durch rhetorische Künste. Dagegen sagt Wiesinger, 1) sei *κόσμος* ein passiver Begriff, 2) der Sinn würde viel zu matt sein. Allein als Schmückung braucht der Ausdruck freilich nicht verstanden zu werden, und doch kann man annehmen, daß Jakobus auch hier, wie öfter, auf die ursprünglichere Bedeutung des griechischen Wortes zurückgeht. Thatsächlich ist es eben die Zunge, welche sophistisch, rhetorisch, poetisch, paränetisch und imperatorisch der Ungerechtigkeit ihre weltförmige, scheinbar wohlanständige, selbst glänzende Gestalt gibt. Wir nehmen also an, daß Jakobus hat sagen wollen: die Zunge ist die Weltgestalt, Weltförmigkeit oder Weltbildung, die scheinbar schöne Welt der Ungerechtigkeit. Als den Inbegriff der Ungerechtigkeit hätte er sie jedenfalls nur in sehr uneigentlichem Sinne bezeichnen können. Daher nehmen wir auch mit Tischendorf und Neander gegen Huther und die meisten Ausleger an, daß *ὁ κόσμος τῆς ἀδικ.* nicht zum Vorigen gehört als Apposition, sondern zum Folgenden. Der Zusatz: der Inbegriff der Ungerechtigkeit wäre keine Erklärung für den Satz: die Zunge ist ein Feuer. Wohl aber versteht sich das, daß die Zunge als die Welt der Ungerechtigkeit unter den Gliedern hervorragt. Es fragt sich freilich: was heißt *καθίσταται*? Müßig sind, abgesehen von der Ungenauigkeit, die Erklärungen: sie steht, sie ist angebracht, ist gestellt, und auch die Erklärung von Huther: sie stellt sich, tritt auf, in Verbindung mit dem Folgenden: nämlich als die, den ganzen Leib befudelt,

genügt nicht. Vielmehr entspricht es dem vollen Begriff des καθιστάναι wie dem Zusammenhang, daß das Wort nach der Analogie von Hebr. 8, 3 u. a. St. absolut gefaßt das Vorsteheramt, die Domination der Zunge unter den Gliedern bezeichnet. Vermöge ihrer Weltbildung, welche auch die Ungerechtigkeit zu beschönigen weiß, dominirt sie unter den Gliedern. Aber wie contrastirt ihr Thun mit ihrer Geltung! Sie eben ist es auch, die von ihrem Primat aus den ganzen Leib befleckt. Vor der Welt wäscht sie alle Ungerechtigkeit rein, vor Gott oder der Wahrheit ist es dieselbe, die den ganzen Leib beschmitzt und beschmutzt, d. h. allen sündlichen Handlungen aller Glieder mit dem vorauslaufenden sündlichen Wort den Weg bahnt. Wenn also σπιλοῦν nicht paßt zu πῦρ (obschon Bengel erklärt: ut ignis per fumum), so paßt es dagegen als der völlige Gegensatz zu dem Wort: die Zunge ist der κόσμος. Die scheinbare Wohlgestalt ist die wesentlichste Mißgestalt des Lebens Wie sie nun das Leben befleckt, besagt das Folgende. — **Und in Flammen setzt.** Wiesinger faßt die folgenden καὶ, καὶ in dem Sinne: sowohl, als auch, und setzt beide in das Verhältniß logischer Unterordnung zu ἡ σπιλοῦσα. Wir sind mit Huther dagegen, weil die folgenden Worte nicht nur erklären, sondern auch steigern. Die Zunge setzt in Brand **das Rad der Lebensentwicklung.** Der Begriff Rad für τροχός bedarf keiner weiteren Feststellung (s. 1 Kön. 7, 30 ff.; Ezech. 1, 15. 19. 20). Es fragt sich aber: was heißt γένεσις und was heißt demgemäß der Ausdruck: τροχὸς γενέσεως? Nach Huther soll γένεσις „wie Kap. 1, 23" (s. die betreffende Stelle) die Geburt bezeichnen, das Rad der Geburt dem gemäß: das von der Geburt an umlaufende Rad, d. h. das Leben. Aehnlich Oecumenius. In anderer Fassung der Einzelmomente kommen Calvin u. A. auf denselben Gedanken: das Rad ist der cursus, die Genesis ist die natura, Beides vereint das Leben. Wiesinger geht von der Erklärung: sie entzündet das sich umschwingende Rad, den Kreislauf des Daseins (nach Pott, Schnekenburger ꝛc.), auf eine andere über: sie entzündet den Umkreis des Gewordenseins (nach Kern). Als die Axe oder der Mittelpunkt des Umkreises verbreitet sie ihr Feuer über die ganze Peripherie. Aber die Genesis als Geburt ist nicht das Leben an sich, sondern selbst ein erster Umlauf des Rades. Mag man nicht mit der Wette nach dem Vorgange Aelterer unmittelbar an den Kreis der Schöpfung zu denken haben, oder an den Kreislauf der Selbstverjüngung des Menschengeschlechts (גִּלְגַּל תּוֹלְדוֹת, Wolf u. A.); daraus folgt nicht, daß die Genesis hier als Geburt, oder das Leben blos als individuelles zu betrachten wäre. Vielmehr geht die Genesis des Menschen im ethischen Sinne durch sein ganzes irdisches Dasein fort, und wenn es heißt, die Zunge setze das Rad oder den Umschwung der Lebensentwicklung in Flammen, so gilt das Wort in dieser Allgemeinheit nicht blos von dem individuellen Leben, sondern auch von dem Leben der Menschheit, zunächst freilich des jüdischen Volks, im weitesten Sinne aber selbst von der Lebensentwicklung des diesseitigen Kosmos. Der fanatische Brand, der zuerst die Lebensentwicklung einzelner Juden zu dem immer mehr im Lauf sich entzündenden Feuer eines brennenden Rades gemacht hat, hat zuletzt die Lebensentwicklung der ganzen jüdischen Nation ergriffen (denn chiliastische Weltsucht lag der Kreuzigung Christi und dem jüdischen Kriege zu Grunde) und theilt sich unvermerkt der ganzen Menschheit und dem diesseitigen κόσμος mit als die der Welt immanente Causalität des Feuertages, des jüngsten Tages. Jakobus sagt mit vollem Recht, daß es die Zunge sei, welche aus dem Rad der menschlichen Lebensentwicklung ein brennendes Feuerrad mache; man könnte auch sagen: ein Schiff, das brennend in den Hafen einläuft. Ein verhältnißmäßiges Quantum von diesem fieberhaften Feuertrieb kann wohl Jeder in seinem Lebenslauf finden (s. Ps. 90). „Das Verbum φλογίζειν ist im Neuen Testament ἅπ. λεγ., in der Sept. findet es sich 2 Mos. 9, 24 ꝛc." Huther. Das Wort ist mit demselben offenbar von dem Feuer der Leidenschaft zu verstehen, nicht mit Morus: de damnis, quae lingua dat, obschon die Selbstverzehrung in dieser Sünde der leidenschaftlichen Glut allerdings mit angedeutet ist, und nicht mit Michaelis die Rede ist von einem bloßen Anfeuern. — **Und selber in Flammen gesetzt wird.** Gesetzt wird fort und fort, nicht blos gesetzt ist (φλογιζομένη Part. Präs.). So unbegründet die Versetzung des Partizips in's Präteritum ist, so unbegründet ist die Deutung desselben als Futurum, als Weißagung des hölliſchen Feuers (Grotius u. A.). — **Von der Hölle.** Die Gehenna, überall und durchweg vom Scheol zu unterscheiden (außer den Synoptikern nur hier), wird selbst erst als symbolisch bezeichnete Feuerregion (γέεννα τοῦ πυρός) ganz fertig mit dem Weltende. Das positive Straffeuer der Gehenna wird vermittelt durch die immanente Glut dämonischer Leidenschaften, die vom Teufel ausgehen durch sein Reich. Also die dämonische Glut wird hier als Causalität jener fanatischen Glut der Menschen bezeichnet (vergl. V. 15). Jene Feuerglut des Fanatismus, welche die Judaisten auf Gott zurückführen wollten als auf ihren Ursprung (Kap. 1, 13), führt Jakobus nun geradezu auf den Teufel zurück. Und in dieser Art qualifizirte sie sich durch den Haß, die Lüge und den Tod, besonders auch die Raserei. Das Stärkste, was über die böse Zunge gesagt ist, außer dem Wort des Herrn von der Lästerung des Geistes, oder der Apokalyptik von den Lästerungen des Thieres (Dan. 7 u. 8; Offb. 13)! Annähernde Schilderungen führt Huther an: Ps. 52, 4; 120, 3. 4; Spr. 16, 26; Jesus Sir. 5, 15. Wiesinger citirt zu der hier angedeuteten Spezifikation der Sünde nach den Gliedern des Leibes Röm. 3, 13; Kol. 3, 5. Die letztere Stelle gehört aber in ein anderes Kapitel: die Scheinglieder des alten Menschen. Dagegen gehört auch hierher Röm. 6, 13. 19.

5. Die Unbändigkeit der Zunge, V. 7. 8. **Denn jegliche Natur der wilden Thiere.** Das γὰρ macht Schwierigkeit. Nach Huther soll es besonders mit V. 8 das vorher über die Zunge ausgesprochene Urtheil begründen. Aber mit einem Ausspruch über die Unbändigkeit der Zunge begründet man die Aussage von der Verderblichkeit der Zunge nicht. Nach Wiesinger soll γὰρ das vorhergehende μεγαλαυχεῖ begründen, nach Pott soll es blos den Uebergang bezeichnen. Wir meinen, daß damit die letzten vorhergehenden Worte begründet werden: sie wird selber in Flammen gesetzt von der Hölle. Womit will er das beweisen? Mit der Unbändigkeit der Zunge. Wäre die Zunge blos

animalischer oder thierischer Art, so könnte der Mensch, die menschliche Naturmacht, sie wie alles Animalische bändigen. Mit ihrer Unbändigkeit aber beweist sie, daß etwas Dämonisches bei ihrer Erregtheit im Spiel ist, worüber die sich selbst überlassene Menschennatur keine Macht hat. Nur mit der Weisheit, die von oben ist, nach V. 15, kann die Weisheit, die von unten ist, die dämonische nach V. 15, überwunden werden. Und zwar nicht in der Form der Bändigung, der Dressur und Knechtung, sondern der freien Umgestaltung durch die Wiedergeburt. Zuerst nennt der Apostel, was gebändigt werden kann, die gesammte thierische Natur, dann, was die Bändigung vermag, die menschliche Natur. Der Mensch als Mensch ist dem Thier gewachsen, wird aber das Animalische im Menschen durch die Dämonen verstärkt, so erlangt er die Ueberlegenheit des *ἀνὴρ τέλειος* nur durch Gottes Gnade. Die Thierwelt zerlegt der Apostel in vier Abtheilungen. Zuerst werden die vierfüßigen Thiere (nicht die Thiere überhaupt nach Pott, oder speziell die wilden Thiere, Erasmus ꝛc.) und die Vögel mit einander verbunden; also höhere und edlere Thierarten. Dann die unheimlichen kriechenden Thiere (nicht animalia terrestria nach Pott überhaupt, nicht blos Schlangen insbesondere nach Luther, Calvin, sondern ein Collektivbegriff von Amphibien und Würmern, wie 1 Mos. 1, 24. 25) und die stumpfsinnigen Seethiere (nicht blos Fische im eigentlichen Sinne nach Huther, noch Meerwunder nach Luther, noch Meerungeheuer nach Stier). Huther: „Es ist hier dieselbe Classifikation wie in der Stelle 1 Mos. 9, 2, die dem Jakobus vorgeschwebt haben mag.“ Als Repräsentanten der kriechenden Thiere schwebten dem Jakobus ohne Zweifel die Schlangen vor, mit Beziehung auf die Schlangenbeschwörer, als Repräsentanten der Seethiere etwa abgerichtete Fische, oder Delphine und dergleichen. Man sieht übrigens hier, daß auch die Menagerien und Thierbändigerkünste eine Beziehung zu der apostolischen Wahrheit haben. Im Grunde lautet das Urtheil des Apostels dahin: alle *φύσις*, jede *φύσις*, wie sie dann weiterhin spezifizirt ist, ist der menschlichen *φύσις* unterworfen: die Bedingung ist nur, daß der Mensch die ihm untergebenen Naturen verstehe und bei dem rechten Fleck des Bedürfnisses, der Gelehrigkeit oder Abhängigkeit anfasse. Mit Recht bemerkt Huther, es werde nicht das Verhältniß des einzelnen Menschen zu den einzelnen Thieren, sondern das der menschlichen Natur zu der thierischen Natur überhaupt dargestellt. — **Durch die menschliche Natur.** So nämlich ist der Dativ zu fassen, nicht als Dat. commodi. Die menschliche Natur ist hier das ganze Vermögen der menschlichen Art, wie sie in Abhängigkeit von Gott auf sich selbst gestellt ist (1 Mos. 1); also nicht blos die ingenii solertia (Hottinger), wohl aber diese als das eigentlichste Moment der menschlichen *δύναμις* in ihrer Ueberlegenheit über die thierische. — **Wird gezähmt und ist gezähmt worden.** Dies ist nämlich ein Prozeß, der aus der ältesten Vergangenheit bis in die fernste Zukunft fortgeht. Die Thiere werden immer mehr der Menschlichkeit unterworfen, während sich die dämonisch erregte Zunge (wozu in der modernen Welt besonders auch die Schreibfeder gehört, so daß der Satan nun mehr durch die Gänsefeder als durch die Schlange zu dem Menschen redet) immer unbändiger verhält (s. Offenb. 13, 6). Das *δαμάζεσθαι δύναται* ist durch diesen Prozeß faktisch veranschaulicht, also mit beiden Tempusformen des Verbums vorausgesetzt, nicht aber mit dem Präsens lediglich gemeint nach Schneckenburger u. A. Das *δαμάζειν* aber bezeichnet nicht blos die Ueberwindung eines Widerstandes (Huther), die ja auch bei der Bekehrung stattfindet, sondern die Versetzung in eine unfreie psychisch-physische Abhängigkeit durch entsprechende Mittel. Wenn also gesagt wird, die Zunge kann von der menschlichen Natur nicht gebändigt werden, so liegt darin zugleich, daß sie in der Form der Bändigung nicht gebändigt werden kann. Auch mag dieser Ausdruck in Beziehung auf die Thierwelt ausdrücken, daß das ursprüngliche Verhältniß des Menschen zu den Thieren nicht ganz das gleiche geblieben ist (s. 1 Mos. 9, 2; vergl. 1 Mos. 1, 28; Kap. 2, 20). Wiesinger: „Auch dem Jakobus ist die Herrschaft des Menschen über die Geschöpfe der Erde nicht verloren (vergl. Ps. 8, 7. 9), wohl aber ist sie wie sein Verhältniß zur Erde selbst modifizirt.“ Eine Parallele zu diesem Vers ist auch der Ausspruch V. 9. — **Die Zunge aber vermag keiner.** Estius u. A.: Die Zunge Anderer, Huther: die eigene Zunge. Ohne Zweifel die eigene zunächst, denn die Ueberwindung der Zunge muß vom Herzen ausgehen; doch ist die allgemeinere Fassung auch zu beachten. Der dämonisch wild gewordenen menschlichen Zunge steht die natürliche Menschheit gegenüber wie einem Lindwurm, für den sich unter den Menschen, wie sie sind, kein Ritter Georg findet. Bengels Erklärung: nemo alius, vix ipse quisque, übersieht, daß hier der Gegensatz zwischen der natürlichen Menschenmacht und einer höheren Macht vorausgesetzt ist. Was aber nun noch den Jakobus zu einem Ausruf der Entrüstung bringt, das ist das verderbliche Treiben der Zunge in der judaistischen Welt seiner Zeit. — **Das unruhstiftende Unheil.** Wir erklären das *κακόν* im positiv-ethischen Sinne als ein Heilloses oder ein Unheil und das Adjektiv *ἀκατάστατον* (s. die kritischen Noten) unter Beziehung auf Kap. 1, 8 und die *ἀκαταστασία* V. 16 in unserm Kapitel nach der Bedeutung des Wortes Luk. 21, 9; 1 Kor. 14, 33; 2 Kor. 6, 5; 12, 20. Das aufrührerische Gebahren der judaistischen Zungen entzündete sich um jene Zeit immer mehr, um dem jüdischen Volke lauter Unheil, Tod und Verderben zu bereiten. — **Voll todbringenden Giftes.** Die dämonische Natur, die todbringende Schlangengiftigkeit des Zungeneifers; im Wesentlichen derselbe Gedanke, wie das Urtheil im vorigen Verse: von der Hölle entzündet, Ps. 58, 5; 140, 4.

6. Die Doppelzüngigkeit der (fanatisch erregten) Zunge, V. 9—12. Das neue Moment, welches (von Huther und Wiesinger nicht beachtet) mit V. 9 hervortritt, ist die Falschheit, die Doppelzüngigkeit, der Selbstwiderspruch, also auch das Selbstgericht der Zunge. Von der Schlangenartigkeit der Zunge V. 8 bildet sich ein passender Uebergang auf die Doppelzüngigkeit derselben, in sofern diese Lügenhaftigkeit und Giftigkeit zugleich ist. — **Mit ihr loben wir den Herrn** (s. die kritische Note). Das *ἐν* ist instrumental. Segnen und Verfluchen bilden einen bekannten Gegensatz, nur ist unter dem Segnen *εὐλογεῖν*, בָּרַךְ, in Beziehung auf Gott das Lobpreisen zu verstehen. Die ungewöhnliche Verbindung: den Herrn und Vater, scheint nicht ohne Absicht gewählt.

Bezeichnet auch der Herr hier nicht geradezu Christum, so bezeichnet er doch Gott als den Gott der Offenbarung, der sich schließlich in Christo als Vater geoffenbart hat. In ihm lobt der Jude auch unbewußt und widerwillig die Offenbarung Gottes in Christo (s. Röm. 9, 5). — **Und mit derselben verfluchen wir.** Eine von Manchen zu wenig beachtete Schwierigkeit liegt darin, daß Jakobus sich selber mit einschließt. Um derselben auszuweichen, haben Benson, Gebser u. A. angenommen, es seien lediglich die gemeint, die sich zu Lehrern aufwerfen. Sicher sind die zunächst gemeint, damit aber im Ganzen das judaistische Wesen überhaupt. Soll der Satz ein allgemeines Sündenbekenntniß über den Mißbrauch der Zunge sein? oder ein hypothetisches Urtheil: wenn wir die Menschen verfluchen, so geschieht es mit derselben Zunge, mit welcher wir Gott loben? Gegen Ersteres spricht die Absicht einer besonderen Rüge, gegen Letzteres die Voraussetzung der Thatsache. Die Schwierigkeit löst sich nun entweder damit, daß wir den zweiten Satz als Frage lesen im Ausdruck des Befremdens, oder so, daß wir den Jakobus hier als Repräsentanten seines Volkes im Namen seines schuldigen Volkes reden hören. Das Letztere möchte das Nächstliegende sein. — **Die Menschen, die nach dem Bilde Gottes.** Das heißt: die Unterthanen dieses Herrn, die Kinder dieses Vaters der Bestimmung nach, oder auch die Abbilder, die diesen Herrn und Vater repräsentiren. Das ist der grelle Widerspruch. Von Wiesinger und Huther (von Letzterem mit Beziehung auf Bengel: remanet nobilitas indelebilis) wird hier hervorgehoben, daß auch der sündliche Mensch hiernach ein nach dem Bilde Gottes Geschaffener bleibe (mit Beziehung auf 1 Mos. 1, 26). Unbeschadet der allgemeinen Geltung des Satzes dürfte aber der Apostel doch die Menschen im Auge haben, in denen das Gleichniß Gottes (*ὁμοίωσις*), d. h. die Aktualität und Erscheinung des Bildnisses wieder geworden ist, d. h. die Christen, besonders nach ihrer Mehrheit, die Heidenchristen. In Beziehung auf sie wurde der Widerspruch der verfluchenden Judaisten vollständig: sie lobpreiseten den Offenbarungsvater, sie verfluchten die Offenbarungskinder. — **Aus demselben Munde geht hervor.** Es ist der sündhafte Mund in seiner fanatischen Erregung überhaupt, insbesondere aber doch der Mund des Judaismus, wie er damals fortfuhr, traditionell mit dem Alten Testamente Gott zu loben, und anfing, mit talmudistischem Groll (der Quelle des späteren Talmud) dem Evangelium und seinen Bekennern zu fluchen. — **Es soll nicht so sein.** Schwerlich will dieser Zuruf an die Brüder blos sagen: es ist nicht recht, daß solches (den Inhalt bezeichnend) solcher Art (die Form bezeichnend) geschieht. Das *χρή* hat sein volles Gewicht und deutet ein Nichtsollen nach dem Verhängniß an, womit sogleich das Nichtfrommen (mit Beziehung auf *χράομαι*) gesetzt ist. Zudem ist der Plural *ταῦτα* und das emphatische *οὕτως* zu beachten. — **Sprudelt denn etwa die Quelle.** Das *βρύειν ἅπαξ λεγ.*, hervorsprossen, überströmen; *ὀπή* die Oeffnung der Quelle; das Süße und das Bittere das Bild der heterogenen Wasser, auf das Segnen und das Fluchen bezogen. In der Natur kommt das nicht vor, daher erscheint es auch in der sittlichen Welt nur als greuelhafte Unnatur. Die Quelle ist aber wohl nicht geradezu der Mensch, sondern die Gesinnung, das Herz. Wovon das Herz voll ist, gebt der Mund (die Oeffnung der Quelle) über. Indeß ist auch hier nicht die sittliche Unnatur dieser Doppelzüngigkeit nur überhaupt gemeint, sondern die konkrete Beziehung der Rüge auf das Judenthum tritt immer stärker hervor. Es ist nicht Gottes Rathschluß und Recht, daß aus dem Quell des Judenthums bei seinem historischen Hervorgehen für die Welt ein solcher Widerspruch von Gott loben und Gottes Kinder verfluchen hervorsprudeln soll. Die Anwendung auf den Ausgang des christlichen Mittelalters liegt nahe. — **Es kann doch nicht, meine Brüder, ein Feigenbaum Oliven.** In den beiden Naturbildern setzt sich zunächst die bildliche Darstellung des vorigen Verses fort, d. h. der Gedanke, daß die Natur nicht Widersprechendes hervorbringe. Wenn aber das vorige Bild sagen sollte: eure Doppelzüngigkeit wäre einer Quelle zu vergleichen, die süßes und bitteres Wasser zugleich ausströmte, wenn es eine solche geben könnte, so heben die folgenden Bilder die Unmöglichkeit eines solchen Widerspruchs in der Natur noch mehr hervor. Und damit ist allerdings nicht nur die Verwerflichkeit, die sittliche Unnatur der Doppelzüngigkeit hervorgehoben, sondern auch der Gedanke ausgesprochen, Eins von Beiden müsse nicht wahr sein, das Fluchen oder das Segnen; wenn also das Verfluchen der Gottesbilder ja doch wahr sei, so sei das Gott loben Lug und Heuchelei (Huther). Dazu kommt, daß die Fassung der folgenden Bilder auf den Charakter selbst zurückgeht, wie das Wort des Herrn Matth. 7, 16. — So also muß man von dem doppelzüngigen Gebahren auf den doppelherzigen Charakter schließen, der nach der Seite der Gottseligkeit hin falsch ist (*δίψυχος*). Man könnte es freilich auffallend finden, daß Jakobus mehrere Beispiele anführt, um den Gedanken zu erhärten, wie die Natur sich selber gleich bleibe, wahr und consequent, so müsse auch der Mensch wahr und consequent sein. Zunächst dient allerdings die Mehrung der Beispiele dazu, die allgemeine Geltung des aufgestellten Lebensgesetzes zu veranschaulichen. Es könnte jedoch die Vermuthung nahe liegen, daß die Beispiele zugleich etwas Symbolisches beabsichtigen möchten. Der Feigenbaum, Symbol eines üppigen Naturlebens, kann ja nicht Oliven machen, die Symbole des Geisteslebens. Der Weinstock, das Symbol der Theokratie, schließlich des Christenthums, kann ja nicht Feigen hervorbringen, Glückseligkeit, Fülle des jüdischen Naturlebens. Und das würde heißen: wollt ihr natürliche Juden sein, so könnt ihr keine Früchte der Geisteskinder hervorbringen. Wollt ihr dagegen Christen sein, so müßt ihr euch nicht rabbinische Ideale machen, unter dem Feigenbaum des äußeren Glücks sitzen und seine Frucht genießen wollen. Daraus würde sich dann das letzte Bild so erklären: wie die Salzquelle oder der Salzfluß ein Gemisch ist, das kein süßes Wasser, keine reine, trinkbare Lebenserfrischung geben kann, so kann auch ein Gemisch von jüdischer Schärfe und Härte und christlicher Lebendigkeit kein reines Lebenswasser des Neuen Bundes geben. Wir lassen diese Symbolik im Ganzen dahingestellt; jedenfalls aber halten wir dafür, daß das Salzwasser ein Gemisch bezeichnen soll, worin beide an sich reinen Elemente für's Leben verunreinigt und verdorben sind. Salzwasser kann man nicht trinken. Somit wäre der Gedanke von der Doppelzüngigkeit auf die Doppelherzigkeit und von dieser auf ihre letzte Ursache,

die Doppelgläubigkeit, das Gemisch von Satzungswesen und evangelischer Lebendigkeit, zurückgegangen. Ueber ähnliche bildliche Redensarten bei den Alten s. Gebser, S. 290, Theile, S. 196.

7. **Der Gegensatz der falschen und der wahren Weisheit in der Rede, nach ihrem Ursprung, Charakter und ihren entgegengesetzten Wirkungen, V. 13—18. Wer ist weise und einsichtig?** Dieselben Ausdrücke in der Sept. zu 5 Mos. 1, 13; 4, 6 f., חָכָם וְנָבוֹן.

Die Weisheit ist das durch Erleuchtung vermittelte Verständniß der Zwecke; die Einsicht, das durch die Erfahrung oder Uebung vermittelte Verständniß der Verhältnisse. Die Frage des Apostels tönt wie ein Ausruf höchster Besorgniß; sie charakterisirt die verzweifelt schlimme geistige Situation Israels. Die wenigen Weisen und Erfahrenen sollen sich aufmachen und durch die Weisheit der Sanftmuth den Sturm beschwören. — **Der erweise durch das gute Verhalten.** Hier sagt uns nun der Apostel bestimmter, welche Werke er Kap. 2 im Auge hatte als Glaubenszeugnisse. Solche nämlich, die aus einem guten oder schönen Lebenswandel fließen, in denen dieser sich entfaltet. Und damit kein Zweifel bleibe über das, was er vor Allem im Auge hat, setzt er nachdrücklich hinzu: **in Sanftmuth der Weisheit.** Wir beziehen diesen Zusatz auf den ganzen vorhergehenden Satz: in der Sanftmuth der Weisheit sollen alle Werke dieses guten Wandels gipfeln. Die abweichende Construktion Neander's: der erweise es durch das gute Verhalten; „seine Werke in der Sanftmuth der Weisheit" hat eine gewisse Lebendigkeit und Prägnanz für sich, doch müßte dann das Verbum in Gedanken wiederholt werden; auch scheint dabei das *αὐτοῦ* störend und die dem Apostel geläufige Forderung der Erweisung der Werke würde etwas verdunkelt. Dem *αὐτοῦ* liegt zu Grunde der *τίς*, der auf das Weisesein wahren Anspruch machen will. Jede Schwächung des Ausdrucks *ἐν πραΰτητι σοφίας*, entweder dadurch, daß man liest: sanfte Weisheit (Beda u. A.), oder: weise Sanftmuth (Laurentius), ist gegen den vollen Sinn des Wortes: die Sanftmuth, worin sich die Weisheit bethätigt (Wiesinger etwas anders: welche der Weisheit eignet und aus ihr kommt), s. Kap. 1, 19. 20. Wiesinger meint, es sei die das Thun begleitende Stimmung gemeint; offenbar aber will der Apostel die Aktivität der Sanftmuth, die Sanftmuth selbst in entsprechenden Akten. Sie allein konnte die Judenchristen wie die Juden vom Fanatismus befreien, den Sturm beschwören und die Hoffnung Israels retten. S. die Verheißung Matth. 5, 5. — **Wenn ihr aber bittern Eifer.** Dies war die wirkliche Lage der Dinge, daher redet Jakobus die Leser direkt darauf selber an. Wir übersetzen *ζῆλος* nicht als Eifersucht, sondern als Eifer, denn ohne Zweifel ist zunächst von einem religiösen Affekt die Rede, nicht von einem sittlichen. Es ist der spezifisch-jüdische Eifer gemeint, der sich für Weisheit und für Begeisterung für Gottes Ehre hielt, wie ihn Paulus schildert Röm. 10. Daß es ein falscher, unheiliger Eifer war, ist mit dem Adjektiv ausgesprochen, was auf Leidenschaftlichkeit und Gehässigkeit deutet; und mit diesem spielt der Begriff Eifer allerdings in Eifersucht über, denn aller religiöse Eifer wird zelotisch und fanatisch durch die Beimischung sittlicher Eifersucht und Feindseligkeit. Die *ἐριθεία* ist eigentlich die in der Lohnsucht wurzelnde Neid-, Streit- und Parteisucht, wie das Wort bei Paulus öfter vorkommt (Röm. 2, 8; 2 Kor. 12, 20 ꝛc.). Das *ἔχετε* bezeichnet nicht blos ein passives Haben, sondern ein eigentliches Hegen. — **In euern Herzen.** „Steht im Gegensatz gegen das Wort der sich ihrer Weisheit rühmenden Leser." Huther. — **So rühmet euch nicht.** Die Verschuldung in ihrem aufgeregten Lehren, Eifern, Richten und Fluchen war eine zwiefache: erstlich eine hochmüthige Selbstüberhebung oder ein Stolzthun gegen Andere, zweitens ein mehr oder minder bewußtes lügnerisches Unterdrücken ihres eignen bessern Bewußtseins. Beide Sünden aber waren dadurch gesteigert, daß sie gegen die Wahrheit selbst gerichtet waren. Nach Wiesinger ist die christliche Wahrheit gemeint (weil sonst *ψεύδεσθε* tautologisch stände: gegen die Wahrheit lügen). Huther scheint unter derselben blos die wirkliche Thatsache, daß es im Herzen anders steht als mit dem Wort, verstehen zu wollen. Für den Jakobus aber ist die theokratische Wahrheit und die christliche nur Eine Wahrheit der Offenbarung Gottes, und diese hat ihre Wirkung und Geltung im Leben und Gewissen selbst. Das Rühmen und Lügen geschah also nicht gegen ein bloßes Objekt und nicht gegen eine bloße Thatsächlichkeit; es war eine hochmüthige und heuchlerische Empörung gegen dieselbe Wahrheit, die sie als Zeloten zu beschützen vorgaben mit bösem Gewissen (s. Röm. 2, 23). So tritt es immer mehr hervor, daß Jakobus nicht blos die Judenchristen im Auge hat, sondern sein Volk überhaupt. — **Denn diese Weisheit ist nicht die.** „Negatio cum vi praemissa." Theile. Das *αὕτη* ist mit *ἡ σοφία* zusammenzufassen, die letztere also hier ironisch genannt, wie Matth. 11, 25; 1 Kor. 2, 6; die falsche Weisheit das Gegenbild der wahren. Darnach ist die Uebersetzung Luthers: denn das ist nicht die Weisheit, die von oben, zu berichtigen. Das Partizipium *κατερχομένη* steht nachdrücklich von dem perennirenden Herkommen, wie Kap. 1, 17, ist also adjektivisch und nicht mit Schneckenburger u. A. in den Indikativ aufzulösen. Der Ausdruck hat so etwas Schwieriges, das sich aber mit dem Bemerken löst, daß Jakobus das falsche Vorgeben, sie sei eben *ἄνωθεν κατερχομένη*, nachdrücklichst negiren will. Daher folgt nun sein Urtheil: sie ist im Gegentheil (mit drei Adjektiven als falsch bezeichnet) eine irdische, sinnliche, teuflische. Als irdische nach ihrem weltlichen Wesen und Ursprung ist sie der himmlischen entgegengesetzt (Phil. 3, 19); als sinnliche oder eigentlich psychische (Luther übersetzt unpassend: menschlich, die Vulgata besser: animalis, darnach Allioli: thierisch, Stier und de Wette: sinnlich, was wegen des modernen Begriffs der Sinnlichkeit zur Noth ausreichen mag), die ihren Ursprung in einer von der Herrschaft des Geistes entblößten psychisch unfreien, leidenschaftlichen Verfassung hat (1 Kor. 2, 14; 3, 3; Jud. 19), ist sie der pneumatischen, des durch den Heiligen Geist geweckten Geisteslebens entgegengesetzt; als teuflische (*δαιμονιώδης* ein *ἅπαξ λεγ.*), vom Teufel herkommend oder von Fluchdämonen inspirirt ist sie entgegengesetzt der göttlichen. Die sittlichen Seiten dieser bösen Charakterzüge hat Hornejus nicht unrichtig gezeichnet: terrena, quia avaritiae dedita est, quae operibus terrenis inhiat; animalis, quia ad animi lubidines accommodatur; daemoniaca, quod ambitioni et superbiae ser-

vit, quae propria diaboli vitia sunt. Sicher waren das auch Charakterzüge des judaistischen und ebionitischen Zelotismus. Das Irdische freilich offenbarte sich besonders in ihren chiliastischen Ansprüchen über die Herrschaft der Erde, das Seelische in ihren schwärmerischen und gehässigen Affekten, das Teuflische in ihren von Hochmuth und Heuchelei genährten kräftigen Irrthümern. — **Denn wo Eifer und Streitsucht.** Das γάρ macht den folgenden Ausspruch zum Beweis des vorigen. Der Apostel hat im Vorhergehenden eine Weisheit geschildert, deren eigentlicher Geist böser Eifer und Streitsucht ist. Diese hat er als eine irdische, sinnliche und teuflische bezeichnet. Der Beweis liegt nun darin, daß jener Geist des Eifers und der Streitsucht so heillos ist in seinen Wirkungen. Er sagt nicht, wo eine solche Weisheit ist, denn die Maske der Weisheit hat er diesem bösartigen Eifergeist abgerissen. Nackt steht sie als fleischliches und teuflisches Verhalten da. Da hier ζῆλος ohne das Adjektiv πικρός steht, so könnte man von vorn herein an Eifersucht denken, allein der Eifer ist als böser hinlänglich charakterisirt durch seine Verknüpfung mit der Neid- und Streitsucht. Ueberall da ist aufrührerisches Wesen. Die ἀκαταστασία ist hier nicht als bloße Unordnung zu fassen, sondern als Auflösung der Ordnung, wie sie im theokratischen Sinne schon Aufruhr ist (4 Mos. 16; Spr. 26, 28), im Gemeindeleben ein Rottenwesen, welches wider die Ordnung Gottes streitet, welcher Staatsordnung (Röm. 13, 1 ff.) und Gemeindeordnung (1 Kor. 14, 33) gemacht hat. — **Und allerlei schlechtes Beginnen.** Man möchte das φαῦλον geradezu mit faul im sittlichen Sinne übersetzen. So ließen sich damals die jüdischen Zustände an. Ueberall trat das aufrührerische Gebahren schon hervor in Aufständen gegen die Christen, ein Vorspiel des Aufstandes gegen die Römer, mit zahllosen Episoden eines schlechten Treibens; Alles hervorgehend aus dem gleichen Quell eines dämonischen Fanatismus. — **Die Weisheit von oben her aber.** Siehe die Sprüche Salomonis, die Weisheit Salomonis, Sirach, Matth. 11; 1 Kor. 8. Ihr erster Charakterzug wird von den folgenden unterschieden als das Prinzip derselben. — **Ist geweiht,** ἁγνή. Geweiht im realen Sinne, d. h. nicht nur rein von dem Einfluß oder gar der Inspiration weltlicher, fleischlicher und teuflischer Motive, nicht nur keusch, frei von dem Geist der Abtrünnigkeit, der Apostasie, dem gerade die fanatischen Eifrer verfielen, sondern auch von dem göttlichen Geiste beseelt und darum ganz für Gottes Dienst und Ehre; deßhalb von würdevoller, ächt priesterlicher Haltung. Daraus folgen denn ihre gesellschaftlichen Tugenden. Sie ist friedfertig, irenisch (Matth. 5, 9), billig denkend (1 Tim. 3, 3), gern eingebend (εὐπειθής der Gegensatz von starrsinnig, ἀπειθής Tit. 3, 5; nicht „leicht zu überreden," aber wohl geneigt auf die Ansichten und Gründe Anderer einzugehen, fügsam). Alles das im Gegensatz zu der Streitsucht des falschen Eifers. Aber sie erwehrt sich nicht blos des Bösen, sie überwindet das Böse durch das Gute, sie ist voll von Erbarmen (im weitesten Sinne, in ihrem Mitgefühl mit denen, welche Mängel haben, Kap. 1, 27; 2, 13) und von guten Früchten, in denen sich das Erbarmen beweist. Den Gegensatz bildet das aufrührerische Wesen und faule Treiben der falschen Weisheit. So stand in jener Zeit das Christenthum da gegenüber seinen Feinden, so sollte es sich auch in den Judenchristen bewähren gegenüber dem Judaismus. Diese Stellung der Weisheit veranlaßt den Apostel, noch zu ihrem Preise hinzuzufügen: ἀδιάκριτος, ἀνυπόκριτος! De Wette, Wiesinger, Huther erklären das erstere Wort: ohne Zweifeln. Also: ihrer selbst gewiß, entschieden. Dieses würde an sich einen guten Sinn geben, wenn nicht 1) hier von dem geselligen Verhalten die Rede wäre und 2) eine bestimmte Correspondenz zwischen den beiden Wörtern ἀδιάκ. und ἄνυπ. stattfinden müßte. — Da man das Wort (wie das folgende) einmal aktivisch nehmen muß, obschon seine erste Bedeutung passivisch ist (ununterschieden, unentschieden, wonach das erste Wort heißen könnte: ungetheilt, einheitlich, so daß es nur Eine Weisheit gibt — non duplex, Wetstein: einfältig, Neander — und das zweite: ungetheilt, ohne falsche Beimischung), so liegt eben der Gedanke: nicht absonderungssüchtig (s. Kap. 2) oder nicht separationssüchtig, sektirerisch am nächsten (so Baumgarten, Schneckenburger u. A.: quae non discernit homines, Luther, Grotius ꝛc.: unparteiisch, die Vulgata: non judicans, Semler: non temere judicans). Damit correspondirt denn ἄνυπ., ohne Heuchelei, Scheinwesen, aufrichtig, Röm. 12, 9; 2 Kor. 6, 6. — **Frucht der Gerechtigkeit.** Man könnte das schwierige Wort buchstäblich so verstehen: die Frucht, welche in der eben geschilderten Lebensgerechtigkeit (Genitiv appos., nicht blos Rechtfertigung, Schneckenburger) besteht, wird wieder umgesetzt in Samen; sie wird in der Welt, zunächst unter den irrenden Brüdern ausgesäet in Frieden, d. h. in Friedensgestalt, Friedenserweisungen (nicht εἰς εἰρήνην, d. h. zum ewigen Leben, de Wette), und wird dann als Friedensernte und Friedensreich den Friedenskindern zu Theil. Indeß erinnert Wiesinger mit Recht an die Stelle Kap. 1, 20: der Zorn des Mannes vollführt und bewirkt nicht die Gerechtigkeit Gottes. „Was die Leser mit ihrer streitfertigen Weisheit erreichen zu wollen vorgeben, gedeiht nur unter dem belebenden Einfluß des Friedens." Die Gerechtigkeit Gottes nach ihrer vollen Erscheinung in der Welt, wonach sich die Christen sehnen und damals besonders auch die Juden sehnten, ist eine Erntefrucht, welche erst durch das Friedensverhalten der Friedensstifter (τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην der Dativ. actionis, Huther) ausgesäet werden muß. Der Ausdruck: καρπός ꝛc. wäre also „prägnanter Ausdruck für: der Same, der die Frucht der Gerechtigkeit bringt, wird gesäet" (Huther). Für diese Fassung spricht auch die von Huther anderweitig gemachte Bemerkung, daß Jakobus es liebt, den teleologischen Hauptgedanken gleich an die Spitze der Rede zu stellen. Daß das Säen nicht blos im eigentlichen Lehren bestehe (Schneckenburger), wird mit Recht von Huther bemerkt, doch bleibt es eine Grundform evangelischer Friedenswirkung. Man gibt ungern bei τοῖς ποιοῦσιν den Dativ. commodi: für die Friedenskinder, auf, und Wiesinger möchte diese Bedeutung dem Dativ. actionis mit anschließen. Indessen ist zu bemerken, daß die weltgeschichtliche Ernte der Gerechtigkeit für Alle sein wird, wenn auch nur für die Friedenskinder ein Friedensreich. Das Wort des Apostels war also zunächst eine Ermahnung für die Leser, d. h. die zwölf Stämme: sucht ihr wirklich die Gerechtigkeit Gottes, so bestellt die zukünftige Ernte der Gerechtigkeit dadurch, daß

ihr in Friedensverhalten (wozu allerdings der Friede der christlichen Glaubensgerechtigkeit gehört) als Friedenskinder die Aussaat bestellt. Säet den Frieden aus, so werdet ihr die Gerechtigkeit zu eurer Freude ernten. Die Fassung des Wortes ist aber so, daß der Apostel zugleich die Thatsache betont, daß die Ernte der Gerechtigkeit bestellt wird in allen Fällen. Mögt ihr euch mit anschließen oder nicht; jene Gerechtigkeit, für welche ihr in zelotischer Streitsucht zu kämpfen meint, sie wird mit der Geduld des Säemanns (s. Kap. 5, 7) jetzt von den Friedensstiftern, welche wirklich in der Welt vorhanden sind, von den Christen in ihren Friedenserweisungen (das ἐν εἰρήνῃ bezeichnet schwerlich die bloße Modalität, sondern die Form des Samens, den evangelischen Frieden) ausgesäet, und sie wird zur Zeit der Ernte in voller Reife erscheinen.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Der Fehler, welchen Jakobus in dem größten Theil dieses Kapitels bestraft, ist nichts Anderes als eine natürliche Offenbarung des Egoismus der sündlichen menschlichen Natur, ein Fehler, der auch in dem Christen, zwar unterdrückt, aber noch keineswegs völlig überwunden ist. Es scheint, daß sich, wie auch anderswo, so doch insonderheit unter den ersten Lesern dieses Briefes nur zu viele befanden, von welchen der Verfasser wußte oder wenigstens fürchtete, daß sie lieber sprächen als hörten, lieber Andere lehrten als selbst Unterweisung anzunehmen. Darum greift er den Kap. 1, 19. 26 bezeichneten Fehler nun bei der Wurzel an, indem er zugleich darauf hinweist, wie diejenigen, welche sich selbst als Lehrer aufwerfen, die größte Gefahr laufen, sich ein weit schwereres Urtheil zuzuziehen, als ihre Zuhörer selbst. Ganz in Uebereinstimmung ist hier seine Lehre mit der des Herrn selbst, Matth. 12, 36. 37.

2. Auch in unsern Tagen gibt es nicht Wenige, die sich zu Lehrern und Leitern der Gemeinde aufwerfen ohne hinreichende Vorbereitung zu diesem wichtigen und schwierigen Werke, dadurch das Werk der verordneten Diener am Evangelio erschweren und die Heerde ohne Ursache zerstreuen; dagegen findet man aber wiederum Andere, die sich zwar gehörig zu dem heiligen Amte anleiten und bilden lassen, deren Begehren indeß aus sehr unreinen Beweggründen entspringt. Wie sehr wäre es zu wünschen, daß diese die Lehre des Jakobus zu dieser Stelle mit allem Ernst zu Herzen nähmen! Es versteht sich übrigens von selbst, daß der Apostel hier nicht gegen die große Anzahl der Lehrer an sich warnt, die im Gegentheil in vielen Hinsichten nützlich und wünschenswerth ist (vergl. Eph. 4, 11), sondern vielmehr gegen das Hinzudrängen zum Amte des Worts, wobei man illotis manibus das Heilige angreift. Auch in Betreff der Gemeindeverwaltung gilt Homer's Wort: „οὐκ ἀγαθὴ πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω.“

3. Das bekannte Wort des Jakobus: „wir straucheln Alle mannigfaltig,“ wird sehr häufig weniger richtig aufgefaßt und gebraucht, als ein dictum probans für die Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit der menschlichen Natur. Nicht von dem Menschen überhaupt, sondern von dem Christen insbesondere redet hier der Verfasser. Er hat nicht so sehr auf schwere Uebertretungen, als vielmehr auf Schwachheits- und Uebereilungsfehler den Blick gerichtet, und ganz besonders auf die Gefahr, welcher weit weniger der Hörer, als vorzugsweise der Lehrer ausgesetzt ist, nämlich zu straucheln in Worten. Der Prediger der Evangeliums kann sehr leicht in Worten sündigen, einestheils durch das Vortragen seiner eigenen verkehrten Begriffe statt der objektiv gegebenen Heilswahrheit, oder auch durch Einseitigkeit in seiner Vorstellung, oder ferner durch Mangel an Deutlichkeit und Einfalt. So kann er selbst unwillkürlich Aergerniß geben und seine Hörer sich entfremden, oder er kann sie andererseits in einen falschen Schlaf der Ruhe versenken und mit seinen Worten also unendlich mehr Schaden als Nutzen stiften. Wie sehr verdient demnach die Ermahnung anbefohlen zu werden, daß man sich nicht unzeitig zum Lehrer aufwerfe, da man vielleicht besser thäte, noch eine Zeitlang Schüler zu bleiben! Vergl. Hebr. 5, 12. Indessen soll diese Warnung des Jakobus Niemand abschrecken, der wahrlich verlangt, aus aufrichtiger Liebe zu dem Herrn und seiner Gemeinde im Amte des Wortes ihm zu dienen. Mit Wachsamkeit und Gebet kann der Diener am Evangelio vor vielen Zungensünden bewahrt bleiben. Das beste Correktiv ist hier ohne Zweifel die Bitte, Ps. 19, 15; 141, 3.

4. Um die Größe der Sünden zu beurtheilen, die auch Christen mit der Zunge begehen können, darf vor Allem nicht vergessen werden, daß das Sprachvermögen ursprünglich als eine göttliche, der Menschheit verliehene Gabe bezeichnet werden muß. Man vergleiche die noch immer wichtige Schrift Herder's über den Ursprung der Sprache (1770). Schon den Heiden war dieser Begriff nicht fremd. Vergl. Hesiodus: ἔργα καὶ ἡμ., V. 79; Horat. Od. I, 10, V. 2. 3; Ovid. Fastor., V. 667. Man sehe ferner eine Dissert. von Dr. J. C. Ammann, de loquela, Amsterd. 1700, und insonderheit Schubert, Gesch. der Seele, 3. Aufl. 1839, S. 153 bis 163. „Das ausgesprochene Wort ist erst der äußere Hall der zeugenden inneren Begriffssprache durch das leibliche Medium.“ Ennemoser.

5. Kein christlicher Moralist darf es unterlassen, der Lehre des Jakobus in Betreff der Zungensünden die größt-möglichste Aufmerksamkeit zu widmen. Auch das Sprechen ist ja ein Thun, und zwar ein so tägliches und mannigfaltiges Thun, daß die guten und die bösen Folgen desselben ganz unberechenbar sind. Vergl. das bekannte französische Sprichwort: „le style, c'est l'homme,“ und den Wahlspruch des bekannten Diplomaten Talleyrand: „le language est donné, pour cacher ses pensées.“ Kein Wunder, daß auch schon die Schrift des Alten Bundes voll ist von Warnungen gegen den verkehrten Gebrauch der Zunge; siehe z. B. Ps. 15, 24. 34 u. a. St.

6. Wenn Jakobus sagt, daß, wer in Worten nicht fehle, ein vollkommener Mann sei, so setzt er dabei natürlich voraus, daß eine solche Herrschaft über die Zunge nicht lediglich die Frucht einer politischen Klugheit, sondern vielmehr die einer christlichen, aus Glaube und Liebe gebornen Selbstbeherrschung sei. Wer aus diesem Prinzipe heraus gelernt hat, eine Wache vor seine Lippen zu setzen, bei dem darf man sicherlich auch voraussetzen, daß er einen so hohen Grad der Besonnenheit und Lebensweisheit erreicht habe, daß die Ausübung keiner andern Pflicht ihm besonders schwer, viel weniger unmöglich fallen könne. Vgl. Spr. 10, 19; 13, 3; 17, 27.

Um aber also Herr über seine Zunge zu werden und zu bleiben, muß man vorerst über seine heftigsten Bewegungen Herr werden und sowohl im Umgang mit Freunden als mit Feinden sich selbst nie vergessen, Spr. 16, 32. Vergl. was Plutarch über diesen Punkt sagt: „de capienda ex hostibus utilitate," Opp. Ed. Reiskii, Tom. VI, p. 335 sq., wie auch de garrulitate, Tom. VIII, p. 13 sqq.

7. „Plutarchus (de Auditione, p. 137, und in conviv. Sept., p. 556, vol. VI, ed. Reisk.) erzählt, der ägyptische König Amasis habe dem Bias ein Opfer geschickt und verlangt, er solle ihm das Beste und Schlechteste davon zurückschicken: Bias schickte ihm die Zunge." Heubner.

8. Es liegt in der Natur der Sache, daß Jakobus, indem er seinen Brief den Gläubigen zur Warnung schreibt, nur auf den Schaden hinweisen konnte, der durch den Mißbrauch der Zunge verursacht wurde, nicht aber oder kaum auf den Vortheil, welcher durch den wohlgeordneten Gebrauch der Sprachorgane der Sache des Herrn bereitet werden konnte. Diese Lichtseite der Sache zu realisiren, muß das tägliche Streben eines jeden Christen, insonderheit aber das der christlichen Lehrer sein.

9. Das Wort des Jakobus (V. 9) würde keinen Sinn haben, wenn er dabei gemeint hätte, daß nur der erste Mensch das Bild Gottes gehabt habe und das durch den Sündenfall für alle seine Nachkommen für immer und völlig verloren gegangen wäre. Nicht in der Potentialität, sondern in der Aktualität seiner Gottähnlichkeit offenbart die Sünde ihre verheerende Kraft, und die Conf. Belg., Art. 14, spricht darum mit Recht von kleinen Ueberbleibsein (scintillulae) des göttlichen Ebenbildes in dem gefallenen Menschen, die vollkommen genügen, um ihm jedwede Entschuldigung zu nehmen. Mit vollem Recht sagt Lange (Posit. Dogmatik, S. 299): „Der Mensch ist das Bild Gottes, d. h. Erscheinungsform des Unendlichen in der Totalität seines Wesens. Das Wesen Gottes besteht darin, daß er sich ewig vollkommen selber umfaßt in der Klarheit und Freiheit seines Wesens, daß er der absolute Geist ist. Und so besteht denn auch das Wesen der Ebenbildlichkeit Gottes darin, daß der Mensch als Geist in sich selber lebt, daß er die ganze Mannigfaltigkeit seines Daseins fortwährend in die Einheit seines Bewußtseins zurücknimmt und aus dieser heraus neu gestaltet."

10. Es besteht eine merkwürdige Uebereinstimmung zwischen der Lehre des Jakobus (V. 11. 12) und dem Ausspruch des Herrn in der Bergpredigt (Matth. 7, 16—19; Luk. 6, 43—45), ein neuer Beweis dafür, wie unvergeßlich die Bekanntmachung des Grundgesetzes des Himmelreiches für diesen Knecht des Herrn gewesen war.

11. Die Belehrung des Jakobus in Betreff der Weisheit, die von oben ist (V. 13 ff.), erinnert auf eine merkwürdige Weise nicht nur an viele salomonische Sprüche, sondern auch an manche verwandte Gedanken, die bei Jesus Sirach und in dem Buche der Weisheit zu finden sind. Obwohl Jakobus auf einem rein evangelischen Standpunkte steht, ist er doch mit dem ethischen Theile des Alten Testaments, theilweise selbst der deuterokanonischen Schriften, erfüllt. Uebrigens ist es unmöglich, seine in diesem ganzen Kapitel verfaßte Lehre näher zu betrachten, ohne alsbald zu entdecken, wie der Verfasser selbst den Charakter dieser himmlischen Weisheit besitzt und offenbart, die er V. 16. 17 so treffend und schön, zum Unterschied von der irdischen, gezeichnet hat.

12. Von hohem Interesse ist die Verbindung von Erkenntniß und Leben, worauf Jakobus hier dringt. Wer seine Weisheit nicht durch Thaten beweist, die das Siegel einer sanftmüthigen Gesinnung tragen, ist mit sich selbst im Widerspruch und straft sein Bekenntniß des Herrn, das er unaufhörlich ablegt, Lügen. Er möge sich des Besitzes der Wahrheit rühmen, er widersetzt sich selbst der Wahrheit, indem er diese nicht als Lebensprinzip in sich aufgenommen hat; vergl. 1 Joh. 4, 20. 21. Seine Weisheit ist im Gegensatz zu der von oben rein irdisch, im Gegensatz zu der des pneumatischen Menschen rein psychisch, im Gegensatz zu der der guten Engel (vergl. 1 Petr. 1, 12) selbst dämonisch.

13. „Die Friedfertigen streuen in Frieden den Samen der ächten christlichen Weisheit aus, von welchem die Ernte der Gerechtigkeit aufwächst. Dies ist nicht blos von Lehrern, sondern von Jedem gesagt, welcher Weisheit von Gott und Gabe, auf Andere zu wirken, empfangen hat." Von Gerlach.

14. Die sieben Eigenschaften, welche Jakobus (V. 17) der wahren Weisheit von oben zuschreibt, sind nichts Anderes, als die sieben Farben des Einen Lichtstrahls der himmlischen Weisheit, die in Christo selbst geoffenbart und erschienen ist. Mit dem höchsten Recht heißt er darum die Weisheit Gottes, Luk. 11, 49.

15. Auch in den Schlußsätzen dieser Unterweisung klingen noch Töne aus der Bergpredigt nach, Matth. 5, 8. 9.

Homiletische Andeutungen.

A. V. 1—12.

Die Herrschsucht eine der ältesten Krankheitserscheinungen in der Gemeinde Christi. — Auch die vielfältigen Warnungen des Herrn (Matth. 18, 1; Joh. 13, 12—17 u. a. St.) haben den Rangstreit unter seinen Bekennern noch nicht beseitigen können. — Je höher die Stellung ist, die man vor Anderen einnimmt, desto schwerer wird auch die Verantwortung sein. — „Wir fehlen Alle mannigfaltig." Die übrigbleibende Schwachheit der Auserwählten. — Wahrheit, Ernst und Trost dieses Wortes. — Gebrauch und Mißbrauch, der von diesem Worte gemacht werden kann und der zu verschiedenen Zeiten davon gemacht wurde. — Wie die Erkenntniß unserer eigenen, mannigfaltigen Schwachheiten uns zu einem nachsichtigen Urtheil über Andere führen muß. — Wie sehr der Christ auch straucheln möge, kann und muß er dessen ungeachtet doch vorausgehen. — Die christliche Selbstbeherrschung. — Der Mensch ein Herr über die Thierwelt und nicht einmal Herr über sich selbst. — Auch der kühnste Schiffer erleidet jedesmal wieder Schiffbruch auf den Klippen der Zunge. — Das Vermögen der Zunge sichtbar 1) in dem Schaden, den sie anrichten kann, 2) in der gänzlichen Unmöglichkeit, ihre Macht vollkommen zu bezwingen. — Das Sprachvermögen, durch welches sich der Mensch über die Thiere erhebt, dient nicht selten dazu, ihn unter das Thier zu erniedrigen. — Die traurige Rolle, welche die schlechte Zunge durch alle Jahrhunderte hindurch in der Geschichte der christ-

lichen Kirche gespielt hat. — Die sündige Zunge ist der sündige Mensch. Ueber jedes andere unvernünftige Geschöpf kann der sündige Mensch sich erheben, aber unmöglich über seine eigene Natur. — Was unmöglich ist bei den Menschen, das ist möglich bei Gott. — Die traurige Ungleichförmigkeit so mancher Menschen mit ihrem eigentlichen Wesen. — Wie auch in dem Gebrauch der Zunge die Extreme sich berühren. — Was auf dem Gebiet der Natur nie vereinigt gesehen wird, das wird oft in einem Menschen gleichzeitig angetroffen. — Der Mensch zugleich Herr und Sklave. (V. 5. Siehe, ein kleines Feuer, welch einen Wald zündet es an! Passender Text zu einer Reformationspredigt.) — Unsere starke und unsere schwache Seite keinen Daumen breit von einander entfernt. — Die jämmerliche Inconsequenz und die noch viel traurigere Consequenz des Mißbrauchs der Zunge.

Starke: Wer Andere in geistlichen Dingen lehren will, muß zuvor selbst wohl gegründet sein. Ehe man ein Hirt wird, muß man zuvor ein wahres und folgsames Schaf Christi geworden sein, Hos. 4, 6. — Viele, wenn sie gleich keine göttliche Weisheit und Erfahrung, sondern blos eine buchstäbliche Wissenschaft, nicht sowohl in der Schule des Heiligen Geistes, als aus menschlichen Büchern und Schriften erlernet haben, vermessen sich gleich, zu sein Leiter der Blinden ꝛc., Röm. 2, 18. — Quesnel: Hat ein Jeder sich im Reden in Acht zu nehmen, wie viel mehr der, dessen Amtsverrichtung mit sich bringt, von heiligen Dingen oft und heiliglich zu reden? Röm. 15, 18. — Zur evangelischen Vollkommenheit muß man billig suchen zu gelangen, sonderlich wenn man sich zum Lehramte will gebrauchen lassen, 2 Tim. 3, 17. — Osiander: Wer seine Zunge also regieren kann, daß er nichts rede, so zu tadeln wäre, der wird auch ohne Zweifel seinen Leib also regieren und lenken können, daß er kein Laster begehe, Hiob 27, 4. 5. — Viele Menschen sind viel unbändiger wie ein Pferd, — Menschen, welche Gott erst durch empfindliche Strafgerichte muß zu einiger Ordnung bringen. Davor warnet David, Ps. 32, 9. — Lassen sich die unvernünftigen Geschöpfe lenken und regieren, wie viel mehr soll solches nicht von den vernünftigen geschehen? Jes. 1, 3. — Luther: Durch die Zunge wird der Mensch entweder zur Tugend oder zum Laster gelenkt, 1 Kor. 15, 33. — Die Zunge eines Christen wird allein regiert durch den Zaum des Glaubens und der Liebe, Ps. 116, 10. — Quesnel: Wer seine Zunge nicht zu regieren weiß, ist wie ein Reisender auf einem Schiffe ohne Ruder mitten auf der See, so vom Wind und Wetter bestürmet wird. — Wenn das Ruder unsers Leibes gelenkt wird von dem Geiste Gottes, so segeln wir sicher auf dem Meere der Welt, Röm. 8, 14. — Cramer: Viele sind gefallen durch die Schärfe des Schwertes, aber nirgends so viel als durch böse Mäuler, Sir. 28, 21. — Langii Op.: Wie leicht kann nicht durch eine unbeschnittene und ungezähmte Zunge eine ganze Familie in Uneinigkeit gesetzt werden, also, daß auch die besten Freunde mit einander zerfallen! Sir. 28, 15. 16. — Durch den Gebrauch der Zunge hat uns Gott von dem Vieh unterschieden, und wir werden Einer von dem Andern unterschieden durch den guten oder bösen Gebrauch derselben, Ps. 119, 23. — Hedinger: Böse Zungen und faule Lungen haben Vielen den Tod gebracht. Jene geistlich, und zwar am meisten. Wie viele Mordthaten verübt man nicht mit der Zunge? wie vorlaut und schnell ist nicht dieses arme Glied zur Verwundung des Gewissens? Wer klug ist, legt seinen Lippen ein Maulschloß an, Sir. 22, 33. — Neue Zungen schaffe uns, o Gott, daß wir dich loben! Spr. 18, 21. — Quesnel: Es gibt keine Sünde, deren Ursache und Werkzeuge die Zunge nicht sein könne und die sie nicht als ein vergifteter Same in sich fasse, Matth. 15, 18. — Bedenket, ihr Lügner und Afterredner, was für ein schandvolles und schädliches Glied ihr in eurem Munde traget! Ps. 57, 5. — Wer von den Zungensünden will erlöset sein, muß sonderlich an dem Grunde seines Herzens in der Buße und Erneuerung arbeiten im Glauben, Matth. 12, 33. — Wie der Heilige Geist die Zungen der Apostel entzündet hat mit göttlichem Eifer, also entzündet dagegen der höllische Geist die Zungen der Gottlosen mit Gift und großer Bosheit, des Nächsten guten Namen und Leumund zu drücken, Apostg. 2, 3. 4. 11. — Der Fleiß der Menschen kann die wildesten Naturen der Thiere ändern, die sündliche Natur der Menschen aber Keiner als die Weisheit und Allmacht Gottes, Hes. 36, 26. — Gott muß von seinem Altar eine Kohle nehmen und unsere Zunge anrühren, sonst kann sie nicht gezähmet werden. Wir stammeln von Natur wie Moses, bis Gott uns Beredsamkeit gibt, Jes. 6, 5. — Die Zunge der höllischen Schlange hat uns in die größte Unruhe gestürzt, die Zungen aber des Heiligen Geistes weisen uns wieder den Weg zur ewigen Ruhe, Apostg. 2, 4. 38. — Wir fliehen vor Schlangen und gehen doch mit solchen Leuten um, die Gift im Munde führen, Ps. 140, 4; 55, 22. — Wie übel schickt sich's, daß diejenigen Gott loben, durch deren ganzes Leben Gott verunehret wird! Kein goldenes Halsband kann einer Sau, die vom Koth und Unflath triefet, so übel anstehen, als das Lob Gottes einem unfläthigen Sünder, Am. 5, 23. — Langii Op.: Die menschliche Natur hat einen hohen Adel, nach welchem sich Niemand mit Worten oder Werken an ihr vergreifen darf, ohne sich an Gott zu versündigen, 1 Mos. 9, 6. — Man muß an jedem Menschen, wenn er auch noch so arg ist, auf gewisse Art Gottes Ebenbild verehren, 1 Joh. 4, 12. — Starke: Der Mensch ist so verkehrt, daß ihm in der Welt nichts mehr ähnlich ist. Er will unmögliche Dinge möglich machen, Gutes und Böses zugleich wirken, welches doch wider alle Ordnung der Natur ist, Pred. 1, 15; Ps. 58, 4. — Wenn man Anderen ihre Thorheiten und Sünden zeigen will, muß es nicht mit Schelten und Poltern, sondern mit erbarmender Bruderliebe geschehen, 2 Tim. 2, 24. 25. — Die Worte sind Früchte, nach welchen man das Herz als den Baum beurtheilen kann; ist dieses rein, so sind jene nicht faul, Matth. 12, 33.

Stier: Schon für die eigene Seele ist die künftige Rechenschaft ernst und schwer. Wer sollte sich's leichtsinnig unterwinden, auch noch für andere Seelen stehen zu wollen? Heißt es nicht überhaupt schon: Viele sind berufen, aber Wenige auserwählt? — wer sollte sich selbst berufen, um desto gewisser in's Gericht zu fallen? Aber Viele thaten das damals, Viele thun es leider auch jetzt. „Wie, wenn ich auch liefe dem Chusi nach?" sprach Ahimaaz, der Sohn Zadok, und ließ sich nicht weisen, wenn es hieß: du wirst keinen Botenlohn erlangen. Er blieb bei seinem: „wie, wenn ich liefe?" (2 Sam. 18, 19—23.) Solche Lehrer und Läufer, die nicht gesendet sind, gibt es genug. Das sind dann wahrlich

nicht die rechten Lehrer und Meister, die einst leuchten werden wie des Himmels Glanz (Dan. 12, 3), — sondern sie werden übel bestehen. — „Wir fehlen Alle mannigfaltig“ — in dies Bekenntniß schließt sich auch Jakobus den stolzen Brüdern zur Beschämung noch ein. Zwar nicht, als ob er ihrer oder jetzt unserer Kritik die etwanigen Fehler seines durch den Heiligen Geist geschriebenen Briefes preisgeben wollte, aber für's Leben insgemein außer dem Amt will er wirklich mit ganzem Ernst behaupten, daß der vollkommene Mann, der auch nicht in einem Wörtlein mehr strauchelt, nirgends zu finden sei. Gewißlich sind selbst die Apostel in ihrem täglichen und stündlichen Privatleben nicht sündlos, heilig und unfehlbar gewesen; nur für das Amt hatten sie die Verheißung des Heiligen Geistes zur Bewahrung vor jedem Irrthum, wie ferner nur für das Amt und alle Haupt- und Grundwahrheiten ihrer Botschaft auch den Siebenzigen dort, wie den Zwölfen gesagt war: wer euch höret, der höret mich! — Wenn die stolze Zunge sich auch rühmen will: ich kann schweigen, oder ich kann mich ganz verstellen, — das ist das eine Ding, welches ihr zu groß ist, da wird sie zu Schanden. Der geschickteste Heuchler bringt es nimmermehr dahin, daß ihm seine Verstellung in keinem Worte fehle; das Herz läuft über, die Hölle drinnen brennt auf der Zunge heraus. Was wir reden, ist und bleibt der nächste, gewisseste, unaufhaltsamste Ausfluß des Herzens. Was folgt also zuletzt daraus in Jakobi Predigt wider die Zungensünden? Wohin es mit ihnen geht in die Welt voll Ungerechtigkeit, woher es mit ihnen kommt, aus dem inwendigen Abgrunde des Verderbens, das hat er Beides gezeigt; nun liegt es nahe genug, wie hier allein geholfen werden mag.

Heubner: Eher hütet man sich vor Fehlern in der That als in den Worten. — Wer die Zunge nicht regiert, ist wie ein Reiter auf unbändigem Rosse ohne Zügel, oder wie ein Schiffer auf einem Schiffe ohne Steuer. — Die Zunge ist ein Kanal, durch den das Böse der Hölle sich fortpflanzt. — Eine unbedingte Unmöglichkeit, die Zunge zu zähmen, findet nicht statt. — Wenn deine Zunge flucht, ist sie ungeschickt zum Lob. — Biedebandt: Die Herrschaft über die Zunge wichtiger als die Beherrschung der Welt. — Welch ein Uebel voll tödtlichen Giftes ist manche Zeitungszunge! — Besitzt Satan das Herz, so regiert er auch die Zunge. Zunge und Herz sind nur eine Spanne auseinander. — Neander: Von allen Seiten bekämpft Jakobus das Wesen der Scheinfrömmigkeit. Dazu gehört auch jene Frömmelei in der Rede, wenn Lobpreisung Gottes in Worten ausgesprochen wird und gehässiges Aburtheilen, Verdammen der Menschen, in denen man das Bild Gottes ehren sollte, zur Seite. — So weiset Jakobus darauf hin, was der dem ganzen Briefe zu Grunde liegende Grundgedanke ist, daß auf die Gesinnung, welche dem ganzen Leben die Richtung gebe, Alles ankommt, was zu erkennen, jener nur auf das Aeußerliche, Einzelne und den Schein hinblickenden Richtung, die er von allen Seiten bekämpft, am fernsten war. — Jakobi: Daß es unnatürlich und eben darum ungöttlich, Gott mißfällig sei, wenn zu beiderlei Dienst des Himmels und der Hölle dieselbige Zunge gebraucht wird und aus einem und demselben Munde Loben und Fluchen geht, das zeigt der Apostel aus der Uebereinstimmung, die in der ganzen geschaffenen Welt uns sichtbar wird. Gott, sagt ein anderer Apostel, ist ein Gott der Ordnung. Darum weil der Feigenbaum und der Oelbaum und der Weinstock ein jeder Früchte trägt nach seiner Art, Feigen und Oliven und Trauben, darum weil süße Quellen und Salzquellen immer einerlei Wasser hervorsprudeln lassen, um dieser Ordnung in der Natur willen hat Gott Wohlgefallen an seinen Werken (Ps. 104, 31), und wenn er hernieder-schaut vom Himmel auf die Erde, siehe da, so ist Alles sehr gut. Das also kann nicht gut sein, und daran kann Gott kein Wohlgefallen haben, wenn im Widerspruch gegen die göttliche Ordnung die Gaben und Kräfte, welche dem Menschen anvertraut sind, zu entgegengesetztem Gebrauch verwendet werden, wenn die nämliche Zunge, die eben das Lob Gottes gestammelt hat, schandbare Worte ausstößt und Narrentheidinge und unziemlichen Scherz. So lange also auch unter Christen dies noch geschieht, so lange wir, nachdem wir eben das süße Wort Gottes auf der Zunge gehabt haben, in bittere Schmähungen derer uns ergießen, die mit uns die höchsten aller Segnungen theilen, so lange aus der einen Oeffnung des Mundes so süße und so bittere Ströme sich ergießen, so lange ist in uns noch der traurige Zwiespalt der Sünde und wir stehen noch nicht in der Einheit und Wahrheit des göttlichen Lebens. — Lisco: Die Sünden der Zunge: 1) Sie sind von allen Sünden die verderblichsten, 2) sie sind von allen Sünden am schwersten zu vermeiden. — Wer sich selbst beherrscht, löst die Aufgabe des christlichen Lebens. — Die Zunge 1) ist die Mittheilerin der Gedanken, 2) soll nur die Vermittlerin des Guten sein. — Porubszky (V. 1. 2): Das religiöse Gespräch im geselligen Leben. — (V. 3—12.) Die Lästerzunge. — Beck: Drei goldene Regeln für des Christen Leben: 1) Habt Demuth im Herzen (V. 1 u. 2), 2) führet Wahrheit im Munde (V. 3—9), 3) übet Treue im Leben (V. 10—12). — W. Hofacker (Predigten, S. 635): Unsere redende Zunge eines der größten Gnadengeschenke unsers Gottes.

V. 1—10 Epistel im Großherzogthum Hessen und anderwärts am 16. Sonntage nach Trinitatis.

Gerok: Hüte deine Zunge: 1) Sie ist nur klein und scheint gering 2) und richtet an so große Ding; 3) sie hat manch Höllenfeur entflammt 4) und führt doch so ein himmlisch Amt. — Ruperti: Einige oft vergessene Pflichten, die der Christ zu üben hat, um im Umgang Herr über seine Zunge zu werden. — Alt: Das böse Wort gegen den Nächsten.

B. V. 13—18.

V. 13—18 Epistel im Großherzogthum Hessen und anderwärts am Sonntage Estomihi.

Der Unterschied zwischen abstrakter Kenntniß der christlichen Wahrheit und wahrer Lebensweisheit. — An der Frucht erkennt man den Baum. — Sanftmüthige Weisheit die Krone der christlichen Tugend. — Der innige Zusammenhang zwischen Wahrheit und Liebe auf christlichem Grundgebiet. — Die Weisheit, die von oben ist, und die Weisheit, die von unten ist, der siebenfach erhabenere Charakter der ersteren, die dreifache Niedrigkeit der letzteren. — Die Weisheit von oben: 1) Worin sie geoffenbart wird, 2) womit sie vergolten, 3) wie sie erlernt wird. — Das Erntefest der Friedfertigen: 1) der Same, 2) die Frucht, 3) die Erntefreude;

hier anfänglich, dermaleinst vollkommen. — Jakobus selbst in seinem Briefe ein fortlaufender Beweis für die Wahrheit dessen, was er V. 13—18 erklärt.

Starke: Einen natürlichen, weisen, klugen Verstand haben ist eine große Gabe Gottes, aber wahrhaft erleuchtet sein mit dem Licht der Weisheit ist unschätzbar, Spr. 3, 13; 2 Kor. 4, 6. — Cramer: Unser Christenthum läßt sich also nicht trennen, denn das ist eine feine Weisheit, wer darnach thut, Ps. 111, 10. — Vieler Menschen Sanftmuth ist eine wurmstichische Frucht der Natur. Sie sind mehr zahmgemachte Löwen als sanftmüthige Schafe Christi zu nennen, Matth. 11, 29. — Nova Bibl. Tüb.: Weisheit und Sanftmuth sind edle Tugenden, die unsern ganzen Wandel regieren sollen; sie sind die Quelle aller andern Tugenden, Spr. 19, 2. — Wer gern Hader und Zank erregt, auch mit Anderen darin lebt, hat ein gewisses Kennzeichen, daß ihm noch die wahre Weisheit fehlt, Spr. 18, 6; 20, 3. — Quesnel: Ein Lehrer muß vor allem Andern ein Feind aller Streitigkeiten und Zänkereien sein, 2 Tim. 2, 24. — Cramer: Arglistigkeit ist nicht Weisheit. Darum ist besser geringe Klugheit mit Gottesfurcht, denn große Klugheit mit Gottesverachtung, Sir. 19, 21. — Quesnel: Die Weisheit der Welt ist ganz anders als die Weisheit des Evangeliums. Sie ist nur eine verschmitzte Weisheit, die zum Endzweck hat, auf der Erde zu herrschen und selbst von lauter viehischen Lüsten regiert wird, 1 Kor. 1, 21; 2, 7. 8. — Die Sünde straft sich selbst auch schon in dieser Welt, da der Mensch bei dem Dienste derselben seines Lebens wegen der vielen Unruhen und Verdrießlichkeiten nicht froh wird, Ps. 32, 10. — Cramer: Gleichwie der Rauch das Gesicht also beißt, daß man nichts eigentlich erkennen kann, also geht es auch der Vernunft und Weisheit, daß, wenn dieselbe von den Begierden beunruhigt wird, sie nichts sehen und entscheiden kann, was weiß oder schwarz, Recht oder Unrecht sei. — Der einfältigste Christ, welcher diese sieben Eigenschaften der Weisheit ausübt, wird weiser werden als die sieben Weisen in Griechenland ehemals gewesen. Merke dir auf jeden Tag in der Woche nur eine einzige. — Diejenigen, welche im Zorn, Zank und Streit das Gift ihres bösen Herzens ausstreuen, werden dafür die unselige Frucht einer ewigen Unruhe, Qual und Angst einernten, Röm. 2, 8. 9. — Seid zufrieden, ihr Friedemacher, wird euren Seelen bange, zu wohnen bei denen, die den Frieden hassen (Ps. 120, 6), ihr sollt einmal ewiglich in Häusern des Friedens wohnen, Jes. 32, 18. — Stier: Blos klug oder verständig sein will noch nicht viel sagen, ist ein gar zweifelhaft und bedenklich Ding, aber weise und klug, das ist die Sache. — Alle gute Gabe, alle ächte Weisheit ist von oben, aber was mit Lüge wider die Wahrheit dafür ausgegeben wird, alle falsche Weisheit ist nicht vom Himmel, sondern irdisch; nicht von Gottes Geist, sondern menschlich, aus des Menschen Seele, Fleisch und Blut; nicht von Christo, dem Könige des Reiches Gottes, dem Zerstörer der Werke des Teufels, vielmehr selbst noch teuflisch, aus böser Geister Einfluß und Verführung. Man könnte in der That über diesen tiefen Spruch des Jakobus eine Geschichte aller falschbenannten Erkenntniß, aller Weltweisheit, aller so sich heißenden Philosophie oder gar Theologie schreiben. — Alle Noth und Verwirrung der Kirche, alle Unordnung und Unbotmäßigkeit oder Empörung des wider Gottes Geist anstrebenden Eigenwillens ist aus dem Gezänk fleischlichen Wesens gekommen; daher die Zertrennung, die Rotten, die Sekten, daher viel anderes böses Ding, sonderlich auch die böse Heuchelei unter erzwungener Einheit. In der Welt schon und bei irdischen Dingen gibt manches Haus, manche Stadt fortwährendes Zeugniß, daß unter Neid und Zank nichts Gutes gedeihen kann, sondern eitel Unheil daraus kommen muß. Kläglicher noch und verwüstender überall der Zank um Gottes Wort im Hause und der Stadt Gottes, der fleischliche Hader zwischen Brüdern und Gliedern in Christo. — Mancher ist meisterlich bemüht, den Leuten Meinungen, die seine Wahrheiten sind, beizubringen und Irrthümer abzudisputiren, — aber wo ist die gute Frucht von all diesem Treiben? wen hat er damit gebessert, bekehrt, für's Himmelreich gewonnen? Dagegen siehe manchen Stillen im Lande: der macht keinen Lärm, der geht nicht mit großen Dingen um, der wandelt überall demüthig und sanftmüthig, — aber wohin er kommt, bringt er etwas mit, das wie ein Hauch des Lebens von ihm ausgehet; — die Worte, die er spricht zu seiner Zeit, sind Samenkörner, — all sein Wandeln und Wirken ist fruchtbar um ihn her in stiller, tiefer Kraft, und Vieles ist vor Gott als Frucht seiner Barmherzigkeit angeschrieben, wovon es die Menschen nicht wissen und meinen. Die Gnade wirkt durch ihn, er lebt in der Liebe, das ist seine tiefe Kraft. — „Früchte, meine Herren, Früchte, davon die Menschen gesunden!" Das verlangte des Königs von Preußen Wort an die Königsberger Universität, und wahrlich, das war ein großes Königswort, ein salomonisches zu seiner Zeit. Gesundmachende, gesunde Früchte wachsen, wenn gesunder Same gesäet wird, aber der Same ist zuvor selbst als der Ertrag reifer Frucht gewachsen; so säet sich die Gerechtigkeit von Einem zum Andern weiter.

Heubner (zu V. 15): Das ist eine Schilderung, die in Wahrheit von denen gilt, die durch ihre Systeme und Schriften — entweder unmoralische, zum Laster reizende, oder irreligiöse, den Glauben des Christen untergrabende, — besonders wenn sie Kunst und Genie beweisen, wie Teufel auf die Welt gewirkt haben. Die feinen, verdeckten sind die gefährlichsten; das feine Gift schleicht am meisten ein. — Die irdische Weisheit stiftet nichts Gutes für die Ewigkeit. — Neander: Die Heilige Schrift bezeichnet oft alles Böse, Alles, was dem Geiste Gottes, dem göttlichen Leben entgegensteht, unter dem Namen des Fleisches. Wenn dieser Name so allgemein gebraucht wird, gehört dazu auch das Geistige im Menschen, die Vernunft, die Seele, in sofern sie nicht dem göttlichen Geiste dienstbar gemacht worden, sondern in ihrem selbstischen Wesen verharret, etwas für sich selbst sein will, unabhängig von Gott, außer Gott, und daher im Gegensatz mit ihm, — alles dieses gehört mit zum Begriff des Fleisches in jenem biblischen Sinne. Es bezieht sich keineswegs blos auf das, was wir Fleisch, Sinnlichkeit im engeren Sinne des Wortes nennen. Von diesem Fleisch, in sofern es in diesem allgemeineren Sinne verstanden wird, unterscheidet sich nun nach dem biblischen Sprachgebrauch das, was im engeren Sinne als seelisch bezeichnet wird, das Geistige, in sofern es nicht vergöttlicht ist, sondern verweltlicht. Die noch so sehr ausgebildete Vernunft

bleibt noch in dem Gebiet des Seelischen. — Die Aussaat alles wahrhaft Guten im Handeln, das von der Gerechtigkeit ausgeht, kann nur gedeihen, wo Frieden stattfindet, und bei denen, deren ganzes Handeln auf Frieden gerichtet ist. Wo lauter Streit ist, kann nichts wahrhaft Christliches gedeihen. — Jakobi (am Erntefest): O, welch eine Beschreibung der Weisheit! Wahrlich, solche Weisheit kommt von oben her, von dem Vater des Lichtes, bei welchem Alles Licht und rein und heilig ist; da kommt sie her als die beste, als die vollkommenste Gabe, mitgetheilt durch den, in welchem die Fülle alles Guten beschlossen liegt, mitgetheilt durch den Sohn der ewigen Weisheit und Liebe allen denen, welche der irdischen, der menschlichen, der teuflischen Weisheit entsagend ihm und ihm allein das Auge in der Einfalt des Glaubens zukehrend, ein reines Herz durch ihn in sich schaffen lassen und einen neuen, gewissen Geist empfangen, den Geist der Wahrheit, der eben deßhalb auch der Geist der wahren Weisheit ist. — Porubszky: Die Weisheit in der That. — Der Neid entzweit uns 1) mit Gott, 2) mit den Menschen, 3) mit uns selbst. — Beck: Die himmlische Weisheit als die Quelle des irdischen Friedens. — Schmaltz: Das Feuer der Zwietracht. — Köstlin: Von der wahren, christlichen Weisheit im Gegensatz zu der falschen, irdischen Weisheit. — Alt: Mit der Weisheit der Christen werden wir überwinden, was die Zeit Uebles hat.

VII. Fünfte Erinnerung.

Hinweisung auf das untrügliche Merkmal einer ungeistlichen (fanatischen) Geistesverfassung, welcher Weltlust zum Grunde liegt: die Kriege und Kämpfe in der judenchristlichen und besonders in der jüdischen Welt nach innen und außen. Die Folge davon: die Erfolglosigkeit und Vereitelung ihres Strebens, ihres mörderischen Neidens, ihres Kriegens, ihres Betens selbst.

Kap. 4, 1—3.

1 Woher denn [sind] Kriege und woher[1]) Streithändel unter euch? Ist's nicht daher:
2 aus euren Lüsten, die [vorab] Krieg führen in euren Gliedern? *Ihr begehret's und ihr habt's nicht; ihr mordet und ihr eifert und ihr könnt's nicht erlangen; ihr streitet und
3 ihr krieget und[2]) ihr kriegt's nicht, weil ihr nicht bittet. *Ihr bittet[3]) und empfangt's nicht, darum, weil ihr übel bittet [begehrlich in eurem Interesse], damit ihr es in euren Lüsten vergeuden könnt.

Exegetische Erläuterungen.

1. Inhalt: S. die Ueberschrift. Der Apostel kommt hier auf die Weltsucht, welche dem zuletzt geschilderten fanatischen Lehr- und Streiteifer zu Grunde liegt. Er ist zuerst von der Erscheinung der Schwärmerei ausgegangen (Kap. 1), ist dann auf den Parteigeist gekommen (Kap. 2), hat darauf das fanatische Streiten nach außen geschildert (Kap. 3), um nun auf die innere Zerrissenheit und Zerspaltung der Leser unter einander und ihre eigentliche böse Wurzel, die Weltsucht, zu kommen. Weiterhin werden wir diese schon (Kap. 4, 4 ff.) als Selbstsucht und Hang zum Abfall (Kap. 5), als zum Gericht gereifte Selbstgerechtigkeit kennen lernen. Zugleich geht der Apostel immer mehr von den Judenchristen auf die judaisirenden Christen und von diesen auf die eigentlichen judaistischen Juden selbst über. Damit drängt sich denn auch die Bemerkung auf, daß Jakobus diesen Brief in die Hände der Judenchristen gelegt hat zur Vermittlung an alle Juden, so zu sagen als missionarische Instruktion der Bekehrten gegenüber den Unbekehrten und der Rechtbekehrten gegenüber den Schlechtbekehrten. „Zu bemerken ist der rasche Uebergang von dem unmittelbar vorher ausgesprochenen Gedanken, daß die Gerechtigkeit nur im Frieden gedeiht, zu der eindringlichen Frage: πόθεν πόλεμοι, worauf in einer zweiten Frage die an das Gewissen der Leser appellirende (Wiesinger) Antwort liegt" (Huther).

2. **Woher denn Kriege und woher Streithändel?** Nicht blos dogmatische Streitigkeiten unter den Lehrern (Schneckenburger), oder bürgerliche Zwiste über Mein und Dein (de Wette). Es ist ein anschauliches Bild der feindlichen Zerklüftung des jüdischen Volks. Pharisäer, Sadduzäer, Essäer, Alexandriner, Samaritaner — auf dieser Basis bildeten sich lauter neue Spaltungen: gläubige oder christliche und ungläubige Juden. Unter den ersteren bildeten sich keimartig die Gegensätze der Nazarener und der Ebioniten, der essenisch-gnostischen und der pharisäisch-zulgären Ebioniten, unter den letzteren die gräßliche Zerrissenheit, die im jüdischen Kriege und bei der Belagerung von Jerusalem zum Vorschein kam. Die πόλεμοι bildeten die Grundlage: die Kriegszustände, die μάχαι die einzelnen Händel oder Kämpfe, die allerdings schon öfter zu eigentlichen Scharmützeln und später auch zu Schlachten wurden, was Laurentius in Abrede stellt: „non loquitur Apostolus de bellis et caedibus, sed de mutuis dissidiis, litibus, jurgiis et contentionibus."

3. **Ist's nicht daher.** Die Erklärung. Denn ἐντεῦθεν ist nicht eine besondere Frage: von hieher? (Michaelis). — **Aus euren Lüsten.** Die ἡδοναί sind mehr als ἐπιθυμίαι (Huther); sie sind die verwirklichten Lüste, das Lustleben (Luther: Wollüste). Diese führen den Krieg vorab in den Gliedern. Die Glieder sind hier wohl kaum als das Lager der Lüste (Wiesinger) besonders zu betonen. Auch der Gedanke, daß sie wider die Seele streiten (Röm. 7, 23; 1 Petri 2, 11, de Wette), ist

1) Das πόθεν ist nach A. B. C. ꝛc. hier zu wiederholen.

2) Das δὲ der Recepta nach ἔχετε ist nur durch Minuskeln begründet. A. B. G. K. lesen ohne Weiteres: οὐκ ἔχετε; Cod. C., die Vulgata ꝛc. und Griesbach: καὶ οὐκ ἔχετε.

3) Der Wechsel von αἰτεῖτε und αἰτεῖσθε V. 3 zu beachten.

hier nicht Hauptgedanke. Mit Recht deuten Theile, Schneckenburger u. A. das Wort auf den Krieg der Lüste unter einander. Huther will darunter ein inneres Kriegführen gegen den Nächsten verstehen. Dafür wären aber die ἡδοναί nicht der geeignete Ausdruck. Wohl aber könnte man Glieder im engeren und im weiteren Sinne verstehen: die Glieder der Individuen, die Glieder des Volks. Von dem einzelnen Juden, in dessen Gliedern seine Lüste zu feindlichen Gegensätzen werden, theilt sich die Getheiltheit und Zerrissenheit zwischen geistlicher Selbstsucht und eitler Weltsucht den Gliedern des ganzen Volkes mit. Wiesinger will den Streit als Widerstreit zwischen dem ἐπιθυμεῖν und οὐκ ἔχειν sehen. Das vergebliche Ringen ist aber nur eine Erscheinung und ein Gericht dieses Streitens. Es wird geschildert in vier Stufen: 1) begehren, 2) morden und eifern, 3) streiten und kriegen, 4) bitten und nicht empfangen. Der ersten entspricht das Nichthaben, der zweiten das Nichterlangen, der dritten ein potenzirtes Nichthaben, der vierten ein potenzirtes Nichterlangen. Die erste Stufe bezeichnet das Judenthum, wie es voll von chiliastischer Weltsucht bis an die neutestamentliche Zeit heran kam. Die zweite Stufe schildert vorzugsweise das Verhalten der Juden gegen die Christen. Mit der dritten entwickelte sich der jüdische Krieg. Die vierte ist vorzugsweise die Geschichte des Judenthums von der Zerstörung Jerusalems an. Eine so bestimmte Periodirung ist allerdings vom Apostel nicht beabsichtigt, wohl aber die Periodirung des Entwicklungsprozesses des Judaismus, der sich auf solche Weise geschichtlich auseinandergelegt hat. Die gewöhnliche Auffassung: entweder sei hier ein Begehren Einzelner gemeint oder ganzer Gemeinden, und die Beschränkung des Objektes dieses Begehrens auf weltlichen Reichthum und Herrlichkeit genügt nicht gegenüber der prophetischen Stellung des Apostels zu seinem Volke. — **Ihr begehret's und ihr habt's nicht.** Das unbestimmte Objekt ist jedenfalls in Gedanken mit gesetzt; im Allgemeinsten das Objekt der chiliastisch-judaistischen Weltsehnsucht in den mannigfachsten Formen und Farben, angeblich die Frucht der Gerechtigkeit, Kap. 3, 18. Der Gegensatz drückt das vergebliche Ringen in prägnanter Weise aus. Ihr habt nicht, das hat allerdings auch den Sinn: ihr erhaltet nicht (de Wette); es sagt aber zugleich, daß sie nicht erhalten, weil sie nicht haben, weil sie leer sind, Luk. 19, 26. — **Ihr mordet und ihr eifert.** Der starke Ausdruck hat die Ausleger bei der Voraussetzung, daß hier blos Christen angeredet werden und noch lediglich vom innern Streit in den Gliedern selbst die Rede sei, zu verschiedenen Modifikationen veranlaßt. Ihr tödtet eure eigene Seele (Oecumenius), ihr neidet (nach der Conjektur φθονεῖτε, Erasmus, Calvin u. v. A.), ihr hasset (nach der Lehre, daß der Haß ein innerer Todschlag [1 Joh. 3, 15], Luther, Estius, Wiesinger, Huther), ihr gehet bis auf Mord und Todschlag fort in eurem Eifern (Carpzov, Schneckenburger). Mit Recht will Winer das Wort eigentlich nehmen. Daß das ζηλοῦτε nicht voran steht, beweist nichts; denn die beiden Ausdrücke sollen nicht einen stärkeren und schwächeren Grad des Verhaltens bezeichnen, sondern die negative und die positive Seite ihres Verhaltens. Sie mordeten, weil sie meinten, für die Ehre Gottes zu eifern. Mit dem Eifern wollten sie das fleischliche Ideal der Verherrlichung ihrer Religion erjagen. Auch deßwegen muß morden voranstehen. Die zwölf Stämme aber, die schon den Herrn selbst getödtet hatten und den Stephanus, die für den Tod des Täufers und Jakobus des Aelteren mit verantwortlich waren, die den Paulus schon hatten tödten wollen und bald darauf auch den Autor des Briefes selbst tödteten, mußten sich wohl diesen Zuruf gefallen lassen; die Christen unter ihnen hatten wenigstens ein Mitgefühl dieser blutigen Nationalschulden. Aber ihre Mord- und Eiferakte waren rein vergebens, wie später alle Inquisitionsgerichte, hierarchischen Justizmorde und Religionskriege des mittelalterlichen Eifers vom Albigenser Kreuzzuge an bis zum dreißigjährigen Kriege. Ihr erreicht euer furchtbares, scheinheiliges Ziel, das Babel der Gewissensmonarchie in zionitischem Scheinglanz, nicht. — **Ihr streitet und ihr krieget.** Dies ist nun keine bloße Erklärung der πόλεμοι V. 1 (Huther), denn hier ist nicht mehr vorzugsweise von den Streithändeln der Juden unter einander die Rede. Ihre Einzelworte werden am Ende zu einem offnen Kämpfen und dieses zum offnen Kriegführen. Daher wiederholt sich hier denn auch das οὐκ ἔχετε, und wie wir mit Griesbach und Lachmann lesen, mit vorangehendem καὶ — und dennoch habt, d. h. kriegt ihr's nicht. Wir verbinden dies mit dem Vorigen zur Constituirung der dritten Antithese, nicht mit dem Folgenden (Huther) zur Einleitung der Angabe der Ursache aller Vereitelungen. Dann erst folgt der Grund, nicht blos für die Vereitelung des Kriegens, sondern auch des mörderischen Eifern und Begehrens. Es fehlt bei alle dem das rechte Gebetsleben, welches die Bestrebungen läutert, heiligt und dem göttlichen Walten einordnet. Der naheliegende Protest der Judaisten aber: wir beten viel, veranlaßt nun den Apostel zu einer ironischen Selbstberichtigung, aus welcher eben die vierte, und zwar die fürchterlichste Antithese hervorgeht. Ihr Bitten (αἰτεῖν) ist ein übles Beten (αἰτεῖσθαι. Da der Apostel einen Wechsel des Activ. und Med. hat eintreten lassen [s. Winer, S. 297; Matthiä II, S. 1097], so dürfte man hier wohl entweder unter dem Activ. das zudringliche Fordern, oder unter dem Med. das egoistische Fürsicherbitten verstehen. Wahrscheinlich ist Letzteres beabsichtigt), und zwar deßhalb, weil sie sich die Hülfe Jehovah's zu einer Fülle von Glückseligkeit erbitten, die sie in den Lüsten ihres Weltsinns zu verprassen gedenken. Wir müssen hier erinnern an die schwärmerischen Erwartungen der Juden unter der Zerstörung Jerusalems, an die düstern Klagen derselben in der nachchristlichen Synagoge (wie sie Gott selber lassen weinen über das Unglück seines Volks) und an ihr eitles, weltliches Streben und ihre Schilderung der sinnlichen Festgelage in dem zukünftigen Gottesreich.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Einen traurigen Contrast erblicken wir, wenn wir den Namen Christi als des Friedefürsten (Jes. 9, 6) den jämmerlichen Zwisten und Streitigkeiten derer entgegenstellen, die sich Christen nennen und dennoch nicht selten einen solchen Streit in seinem Namen führen. Die Frage des Jakobus: „woher kommt Streit und Krieg unter euch?“ kann durch alle Jahrhunderte hindurch an unzählbare Sekten und Parteien in ebenso vielen christlichen Gemein-

den gerichtet werden. Die Ursache ist im Grunde noch dieselbe wie in dem apostolischen Zeitalter: der fleischliche Sinn, in dem sich die Selbstsucht des natürlichen Menschen offenbart, auch nachdem dieser die christliche Taufe empfangen hat. In Folge dessen hat sich die Gemeinde des Herrn, die ein Zion des Friedens sein sollte, in ein Babel der Verwirrung verwandelt. Aber noch immer trägt der Schlangensamen der Uneinigkeit dieselben unglückseligen Früchte als damals. Das Schwert, das der Liebloſe gegen seinen Bruder kehrt, verwundet seine eigenen Hände, und in eben dem Maße, als man nach dem trachtet, was des Andern ist, wird man selbst ärmer an wahrem Frieden.

2. Kein größerer Feind des wahren Gebetsgeistes als der Geist der Streit- und Zanksucht, vgl. 1 Petri 3, 7. Unmöglich kann da der Glaube gefunden werden, wo die Liebe fehlt, und wie sollte das ungläubige Gebet des ἀνὴρ δίψυχος (vergl. Kap. 1, 6—8) etwas von dem Herrn erlangen können? Manche Klage über unerhörte Gebete würde sicherlich verstummen, wenn man nicht allein sein Herz über die erlittene Täuschung hörte, sondern wenn man auch sein Gewissen über die verborgene Schuld untersuchte, die die Erhörung des Gebets Seitens eines heiligen Gottes moralisch unmöglich macht. Vergl. Jes. 1, 11—15.

3. Das gottwohlgefällige Gebet muß allezeit vereinigt sein mit einem gottgeheiligten Wandel. Kein größeres Greuel in Gottes Auge als ein Gebet, das mit dem inneren und äußeren Leben überhaupt in einem unversöhnlichen Widerspruche steht. Vergl. Spr. 28, 9; Ps. 34, 16. 17.

4. Auch das Beten um äußerliche Dinge steht dem Christen frei, sofern es in dem Geiste der unbedingten Unterwerfung und Willenseinheit mit Gott, zur Verherrlichung seines Namens und in dem Namen Christi geschieht. Auch hier gilt die Regel Matth. 6, 33. Wenn diese Gesinnung fehlt, dann kann unmöglich nach dem Gebete Frieden das Herz erfüllen, und schon dieser Mangel des wahren Friedens nach dem Gebet ist das Vorzeichen, daß auch die Erfüllung des ausgesprochenen Verlangens nicht zu erwarten sein wird. Man vergleiche die conférences sur la prière, par J. Martin, Paris 1849, p. 111 ff.

5. „Es gibt ein übles Gebet, einmal in Beziehung auf seinen Gegenstand, wenn wir um etwas Eitles, Unnützes, Thörichtes bitten, sodann in Ansehung der Gesinnung, wenn wir bitten mit eitlem, begehrlichem, ungestümem Gemüthe, also ohne Ergebenheit, kindliche Zuversicht, so daß wir nicht Gott Alles anheimstellen." Heubner.

Homiletische Andeutungen.

Die Zwiste und Streitigkeiten der christlichen Kirche der große Beweis, wie wenig noch die Weisheit von oben erkannt und geübt wird, Kap. 3, 16. — Jede sinnliche und selbstsüchtige Lust, die nicht im Herzen des Christen ertödtet wird, wirkt früher oder später unglückselig zum Nachtheil der brüderlichen Gemeinschaft. — Getäuschte Hoffnung muß uns nicht mit Bitterkeit und Haß gegen einander erfüllen, sondern vielmehr antreiben zur Demuth und gläubig vertrauendem Gebet. — Es ist nicht genug, daß wir beten, es kommt vor Allem darauf an, wie und in welchem Geiste wir es thun. — Gott kein Gott der Unordnung, sondern des Friedens in allen Gemeinden der Heiligen, vgl. 1 Kor. 14, 33. — Die Geschichte der unerhörten Gebete. Beispiele: 5 Mos. 3, 26; Joh. 11, 3—6; 2 Kor. 12, 8. 9 ꝛc. — Das Gebet der wahre Thermometer des geistlichen Lebens. — Wer übel bittet, hat nichts mehr zu erwarten als der, welcher gar nicht betet. — Auf manchen betenden Menschen ist das Wort des Herrn zur Salome anwendbar, Matth. 20, 22. — Beim Beten muß man nicht zuerst und vor Allem sich selbst, sondern hauptsächlich die Ehre Gottes und das Heil des Nächsten im Auge haben. — Der Christ betet, nicht damit er Gottes Willen nach dem seinigen beuge, sondern um seinen Willen nach Gottes Willen zu richten. — Kein Beten ohne Arbeiten, kein Arbeiten ohne Beten. Mit Sorgen und mit Grämen und mit selbsteigner Pein läßt Gott sich gar nichts nehmen, es muß erbeten sein. Vergl. Ps. 127, 1. 2.

Starke: Auch bei Gläubigen sucht der Satan allerhand Böses zu Wege zu bringen. Er streuet Unkraut unter den Weizen, Matth. 13, 25. — Langii Op.: Die Kriege in der Welt sind nichts Anderes, als ein Ausbruch von dem bösen Grunde des Herzens, darinnen die Lüste wider Gott und den Nächsten, auch unter einander selbst streiten, Ps. 140, 3. — Cramer: Mancher scharret und kratzet und befleißiget sich, Alles zu sich zu reißen, und schaffet doch nichts, läßt's ihm sauer werden und hindert sich nur selber damit. — Quesnel: Es ist eine große Barmherzigkeit Gottes, wenn man in unbilligem Gebet nicht erhöret wird, Ps. 66, 18.

Stier: Daß die Heiden draußen, ehe Christus Frieden lehrt unter ihnen, den Streitbogen zerbrechen (Sach. 9, 10), in Streit und Krieg leben, das ist natürlich; aber wo die Christenheit Christi Namen nennt und bekennt, sollte ja wohl Frieden sein. Freilich, diese sogenannte Christenheit auf Erden, wie sie (nicht wider Gottes Rath) als weites Netz viele Völker umschlossen hat, ist bei weitem nicht die Gemeinde der Heiligen, der Leib des Herrn, in dem sein Geist wohnet; darum werden sogar bis auf den heutigen Tag blutige Kriege zwischen christlichen Völkern geführt, und es kann um der Gerechtigkeit willen gegen die Ungerechtigkeit nicht anders sein; solche Kriege tapfer zu streiten bleibt christliche Königs- und Unterthanenpflicht am rechten Orte, wo das von Gott in die Hand gehörende Schwert hin gehört. Ferner muß innerhalb christlicher Völker, Staaten, Kirchen der gute Kampf des Glaubens mit dem Schwert des Wortes fortgehen gegen alles Unchristliche und Ungöttliche, wie jeder Fromme zum Frieden zu streiten hat mit dem Teufel und mit der Welt. Aber diesen guten Streit und Kampf meint auch Jakobus nicht im Geringsten, hat gewiß vielmehr unter dem Frieden, in welchem die Frucht der Gerechtigkeit gesäet werden soll (Kap. 3, 18), den reinen Eifer der Wahrheit in Liebe wider alle Ungerechtigkeit, alles hierzu gehörende Wort und Werk mit eingeschlossen. Dennoch bleibt genug übrig für seine scharfe Frage: woher kommen Kriege und Streite unter euch, Zank und Zwietracht in Wort und Werk zwischen Brüdern und Gliedern der Gemeinde des Herrn, böse Kriege im Kleinen, wie sie da draußen unter den Völkern?

Jakobi: Was dich in den göttlichen Dingen nicht fördern kann, das sollst du gar nicht haben wollen, und Alles nur in sofern, als es dir zum

Besten gereicht für dein ewiges Heil. Bittest du aber nur, um zu haben und zu genießen, setzest du dich mit Gott nur darum in Verbindung, um von ihm irdische Gaben zu erlangen und gleichsam zu erzwingen, so nahest du dich ihm zwar mit deinem Munde und dienest ihm mit deinen Lippen, aber dein Herz ist fern von ihm.

Neander: Jakobus setzt hier wie Paulus einen inneren Kampf in dem Menschen voraus, den Kampf zwischen Fleisch und Geist. Wie Paulus die Macht des Bösen, in sofern der Leib die äußerliche Erscheinung des Menschen darstellt und in sofern an und in demselben die Herrschaft der sündhaften Begierden sich erweist, das Gesetz in den Gliedern nennt, so redet Jakobus von den Wollüsten, die da streiten in den Gliedern.

Biedebandt: Die eigentlichen Störenfriede in der Welt sitzen tief im Herzen der Menschen, es sind die weltlichen Lüste. Der Friede unter den Menschen kommt erst aus dem Frieden in den Menschen. — Wer durch Zank etwas bei den Menschen erlangt, der verliert doch allezeit, wie viel er sonst gewinnen möchte, denn er verliert bei Gott. — Es gibt verhältnißmäßig wenig Beten in der Welt und außerdem ist noch so vieles Beten ein übles Beten. — Die Meisten wollen Gottes Gaben, aber nicht ihn selber haben. — Der Neid sucht den Streit und der Streit findet das Leid. — Wir finden so oft den Weg gehindert, welchen unsere Wünsche einschlagen. Warum? Weil Eigenwille und Hoffart dem göttlichen Beistande hindernd in den Weg treten.

Lisco: Die sündlichen Lüste. — Die Zerrissenheit des weltlichen Lebens. — Das Wesen und der Erfolg der Lüste. — Porubszky: Die tiefste Wurzel alles Haders.

VIII. Sechste Erinnerung.

Bußmahnung an die Judenchristen und Juden, wie sie auf dem Wege des Abfalls sind. Sie werden als Ehebrecher und Ehebrecherinnen (im religiösen Sinne), als Abfällige angeredet. Ihre Weltfreundschaft, die der Grund ihres drohenden Abfalls ist, sollen sie als Gottesfeindschaft erkennen, darüber Buße thun und von ihrem weltlichen Rennen und Laufen zurückkehren zu der Stille eines demüthigen, gottergebenen Verhaltens.

Kap. 4, 4—17.

Ihr (Ehebrecher und[1]) Ehebrecherinnen, wisset ihr nicht, daß der Welt Freundschaft 4
Gottes Feindschaft ist? Wer also gewillt ist, Freund zu sein der Welt, der tritt auf
als Gottes Feind. *Oder meinet ihr, daß die Schrift umsonst sagt: dem Neid gegen- 5
über sehnt überwärts sich der Geist, der in uns Wohnung machte[2])? *Noch größer 6
aber [als das Sehnen ist] gibt er die Gnade. Darum sagt sie: Gott widerstehet den
Hoffärtigen, den Demüthigen aber gibt er Gnade. *So macht euch nun Gott unter- 7
thänig. Widerstehet aber[3]) dem Teufel und er wird von euch fliehen. *Nahet euch zu 8
Gott und er wird sich nahen zu euch. Reiniget die Hände, ihr Sünder, und weihet
[macht keusch für Gott] die Herzen, ihr Doppelherzigen! *Fühlet euch elend und trauert 9
und weinet! Euer Lachen verkehre sich in Wehklage und eure Freude in Niedergeschlagenheit. *Demüthiget euch vor dem[4]) Herrn, so wird er euch erhöhen. *Verunglimpfet 10
[verschreiet] einander nicht, Brüder. Wer seinen Bruder verunglimpft oder[5]) seinen Bru- 11
der richtet, der verunglimpft das Gesetz und richtet das Gesetz. Wenn du aber das
Gesetz richtest, so bist du nicht des Gesetzes Thäter, sondern Richter. *Einer ist der 12
Gesetzgeber und Richter[6]), der, welcher es vermag, zu retten und zu verderben. Wer
aber bist du, der du richtest[7]) [ein Richtender bist für] den Nächsten[7])? *Wohlan nun, 13
ihr, die ihr saget: heute und morgen[8]) wollen reisen wir[9]) in die und die Stadt, und
wollen daselbst schaffen ein[10]) Jahr, und wollen machen Geschäfte, und wollen machen

1) Die Codd. A. B. ꝛc., die Vulg., Beda, Lachmann, Tischendorf und andere Uebersetzungen lesen blos μοιχαλίδες. Das vorangehende μοιχοί der Codd. G. K. ꝛc. ging wahrscheinlich daraus hervor, daß man den alttestamentlich-symbolischen Sinn der Anrede aufgab und dieselbe buchstäblich nahm.

2) A. B., Lachmann, Wiesinger lesen κατῴκισεν statt κατῴκησεν nach G. K. ꝛc.

3) Die Codd. A. B. ꝛc., Vulg. setzen ein δέ zu dem Verbum hinzu. Wahrscheinlich ist δέ weggelassen, um der Sentenz eine selbständigere Form zu geben.

4) Der Ausfall des Artikels τοῦ hat für die Uebersetzung keine Bedeutung.

5) Das ἢ κρίν. statt καὶ nach Codd. A. B. K. ꝛc., Tischendorf.

6) Das in der Recepta fehlende καὶ κριτής ist nach A. B., vielen Minuskeln und fast allen Versionen von Lachmann und Tischendorf ergänzt.

7) Die Lesarten ὁ κρίνων und τὸν πλησίον sind nach A. B. ꝛc. gegen die Lesarten der Recepta: ὃς κρίνεις und τὸν ἕτερον, festgestellt.

8) Tischendorf nach A. G. I. ꝛc. σήμερον καὶ αὔριον, was auch bedeutender ist als ἢ αὔρ.

9) Lachmann und Tischendorf nach B. ꝛc., einigen Minuskeln, Vulg. ꝛc. lesen das Futurum statt des Conjunktivs der Recepta. Auch sachlich viel passender. Cod. A. hat zuerst zwei Conjunktive, dann zwei Indikative.

10) Das ἕνα von Cod. B. und Lachmann ausgelassen, was nicht entscheidend ist.

14 Gewinn. — *Ja ihr, die ihr nicht wisset [einsehet], was[1]) morgen sein wird [die großen
Gerichtsstürme]. Denn was [welcher Art] ist euer Leben? Ein Dampf ja[2]) seid ihr[3]),
15 der für eine kleine Weile erscheinet, darauf auch [wieder[4]] verschwindet. *Anstatt daß
ihr sagen solltet: so der Herr will, werden wir leben[5]) und werden dies oder das thun;
16 *nun aber rühmet ihr euch mit euren [eitlen] Vorspiegelungen; alles Rühmen solcher Art
17 ist böse. *Dem nun, wer weiß Gutes zu thun und es nicht thut, dem gereicht es zur
Sünde.

Exegetische Erläuterungen.

1. Inhalt: Der Vorwurf des drohenden Abfalls, V. 4. — Aufforderung der Leser zu einem besseren und höheren Trachten, V. 5. 6. — Die Grundzüge ihrer Bekehrung zu Gott nach theokratischen Grundgedanken (die neue Huldigung des Gottesvolkes, das Nahen, die Reinigung, die Heiligung, die Bußtrauer und die Demüthigung gemäß ihrer Situation), V. 7—10. — Die Erneuerung des Verhaltens gegen die Brüder, V. 11. 12. — Die Einkehr von ihrem unstäten, gewinnsüchtigen und eigenwilligen Vagiren durch die Welt unter dem Aufmerken auf den herannahenden Gerichtssturm, V. 13—15. — Die Rüge ihrer falschen Sicherheit und die Verwarnung ihres Gewissens, V. 16. 17.

2. Der Vorwurf des drohenden Abfalls, V. 4. **Ihr Ehebrecherinnen, wisset ihr nicht.** Die Thatsache, daß die meisten Ausleger für die Recepta sind trotz der Autoritäten, also lesen: ihr Ehebrecher und Ehebrecherinnen, erklärt Huther mit Recht daraus, daß man den Begriff in seiner eigentlichen Bedeutung nahm, „wie dies auch Augusti, Lachmann, Winer ausdrücklich thun." Man könnte sich aber nichts Maßloseres denken, als daß Jakobus alle Judenchristen im buchstäblichen Sinne Ehebrecher und Ehebrecherinnen schelten sollte. Dagegen ist es ganz der alttestamentlichen Symbolik gemäß, daß der Apostel den judaistischen Hang zum Abfall von dem lebendigen Offenbarungsgott bezeichnet, nach Ps. 73, 27; Jes. 57, 3; Ezech. 23, 27; Hoseas; Matth. 12, 39; 16, 4; 2 Kor. 11, 2; Offenb. 2, 22. Es ist nur zu verwundern, daß man nicht von dieser Stelle aus die symbolische Ausdrucksweise des ganzen Briefes, insbesondere auch die symbolische Bedeutung der Reichen Kap. 2 und Kap. 5 erkannt hat. Auffallend ist bei dieser Erklärung nur der Ausdruck: ihr Ehebrecherinnen, den Theile nicht ganz passend findet, Wiesinger in Bezug auf die Einzelnen singulär nennt, während Huther bemerkt, der Ausdruck sei auf die Gemeinden zu beziehen. Zudem ist jedoch zu beachten, daß der Ehebruch im symbolischen Sinne nach dem Alten Testamente und nach der Natur des Bildes auf die weibliche Seite fällt, als Abfall der Braut des Herrn. Dazu kommt, daß hier schon nicht mehr die judenchristlichen Gemeinden vorzugsweise angeredet werden, sondern das Judenthum überhaupt, wie es nach dem vorigen Abschnitt in die verschiedensten Judenthümer zerfallen war. Der Plural deutet also auch wohl diesen Zerfall an, nicht blos die einzelnen Synagogen, sondern auch die einzelnen Parteiungen. — **Wisset ihr nicht.** Eben nach eurem theokratischen Beruf zum Bunde mit Gott gegenüber der ungöttlichen Welt und nach eurer Lehre und eurem Bewußtsein. — **Daß der Welt Freundschaft.** D. h. die Befreundung und Verbindung mit der ungöttlichen Welt (Kap. 1, 27; vergl. 1 Joh. 2, 15), nicht aber lediglich der Hang nach den weltlichen Gütern (Theile u. A.), oder die weltlichen Begierden (Laurentius), oder Beides zusammen (de Wette). Die Welt wird in diesem Gegensatz personifizirt; es ist die Abgötterei in ihrem Gesammtbilde, die sich selbst vergötternde, vergötterte Eitelkeit (d. h. im Hang nach dem Unpersönlichen sich bethätigende Ungöttlichkeit) der Menschheit zusammengefaßt mit der durch sie vereitelten gesammten Erscheinungswelt. Die judaistische, vorzugsweise aktiv zu fassende Freundschaft mit der Welt bestand eben in dem chiliastischen Begehren des Genusses einer nur hierarchisch fromm gefärbten Weltherrlichkeit (in sinnlichem Genuß, Ehre und Herrschaft; vergl. Matth. 4). Man muß beachten, daß diese eitle Weltsucht sich in die Form frommer Weltflucht verhüllte (der Haß gegen das Heidenthum, selbst gegen heidenchristliche, angebliche Unreinigkeit). — **Gottes Feindschaft ist.** Auch hier ist die vorwaltend aktive Bedeutung festzuhalten, „weßhalb die meisten Ausleger es geradezu durch ἔχθρα εἰς θεόν (Röm. 8, 7) erklären" (Huther). Lachmann hat sogar nach dem inimica der Vulgata die Lesart ἐχθρά aufgenommen, wodurch das Gewicht des Gedankens sehr geschwächt wird. — **Wer also gewillt ist, Freund zu sein.** Die Folgerung aus dem Vorigen. Ὃς βουληθῇ. Die Schwierigkeit, welche man in diesem Ausdruck gefunden hat, weil er eine vorsätzliche Wahl des Bösen zu involviren scheint, fällt weg, wenn man den formalen und materialen Vorsatz unterscheidet. Einen förmlichen Vorsatz, sich der Welt hinzugeben, konnte freilich der Apostel seinen Lesern nicht zutrauen. Ganz anders stand es mit dem materiellen Vorhaben, in Weltsucht eine Richtung einzuschlagen, welche die Weltfreundschaft involvirte. So aber stand es eben mit dem aufrührischen Chiliasmus der Juden, selbst mit dem Weltsinn judaistischer Christen. Und in diesem Sinne ist allerdings durch den Ausdruck erstlich der wissentliche Vorsatz (Baumgarten) betont, zweitens zugleich der Gegensatz gegen das schon verwirklichte Thun. Wer auch nur noch im Herzen der Welt sich ergeben hat (nicht etwa nach Wiesinger vorerst nur dazu geneigt ist), der ist als Gottes Feind schon hervorgetreten, weil sich die Stellung zu Gott mit der innerlichen Stel-

1) Der Plural τὰ nach A. und Lachmann ist jedenfalls sprechender als τὸ nach G. I. — Tischendorf.

2) Das γάρ nach ἀτμίς, von Lachmann nach A., Vulg. ꝛc. ausgelassen, macht den Ausdruck schwieriger, aber auch lebhafter.

3) Die Lesart ἐστε ist durch A. B. I. ꝛc. festgestellt.

4) Das καὶ statt δέ von A. B. ꝛc. bezeugt.

5) Die Lesarten ζήσομεν und ποιήσομεν nach den Codd. A. B. ꝛc., Lachmann, Tischendorf.

lung entscheidet. Der Herr siehet das Herz an. Als eine verfehlte Auskunft erscheint es, wenn Huther betont, die Welt sei hier als ein Inbegriff von Personen zu denken, da dann die φιλία in einer Gegenseitigkeit bestehe. Daß die Welt durch einen Inbegriff von Personen repräsentirt wird, versteht sich wohl; es fragt sich aber, ob man die Personen als Personen würdigen, oder als unpersönliche Dinge zum Mittel der Selbstsucht entwürdigen will. Mit Recht aber bemerkt derselbe, daß das καθίσταται auch hier wie Kap. 3, 6 nicht abzuschwächen sei, sondern heiße: er stellt sich hin. Wir übersetzen: er tritt auf, weil dabei das vorläufig Innerliche der Stellung mehr festgehalten wird.

3. Aufforderung zu einem besseren und höheren Trachten, V. 5. 6. **Oder meinet ihr, daß die Schrift umsonst.** Die vorliegende Stelle ist eine der schwierigsten des Neuen Testaments, weßhalb wir hier hinsichtlich der ausführlichen Erörterung auf die Commentare verweisen müssen (s. Schneckenburger, Beiträge, S. 193; Huther, Wiesinger ꝛc.). Zunächst sind die eigentlich verzweifelnden Auslegungen zu beseitigen, die den Text verbessern wollen (s. die Note bei Huther, S. 166), sodann die Verknüpfung der Worte πρὸς φθόνον mit dem Vorigen: die Schrift sagt wider den Neid (du Mont), oder: meinet ihr, daß die Schrift zwecklos, neidisch rede (πρὸς φθόνον adverbiell, Gebser)? Das πρὸς φθόνον müßte dann dem λέγει vorangehen. Als eine von Huther zu gering angeschlagene Haupterklärung betrachten wir dann die von Beza, Grotius u. v. A.: der Geist des Menschen hat von Natur einen Hang zum Neide. In dem Falle hätte man an das Schriftwort vom Neide des Kain und ähnliche zu denken. Dagegen spricht aber, 1) daß der Geist bezeichnet wird als ein solcher, der in uns Wohnung machte, also von uns unterschieden wird, 2) daß das Subjekt zu dem Folgenden: μείζονα ꝛc., fehlen würde. Die erste Schwierigkeit würde nun wegfallen, wenn man das πνεῦμα als πνεῦμα φθόνον verstehen könnte nach Weish. Sal. 2, 24 = διαβολος, und Huther hat das Gewicht der ähnlichen Erklärung Semler's zu V. 7 zu wenig gewürdigt, wenn er sagt, ihrer Seltsamkeit wegen stehe hier Semler's Bemerkung zu dieser Stelle: Jakobus, Paulus, Petrus, Judas uno quasi ore id confirmant, opus esse, ut Romanis et sic (!) deo se subjiciant, und hernach: τῷ διαβόλῳ, qui per πνεῦμα φθόνον vos suscitat adversus magistratum romanum. Allein das Fehlen des Subjekts bei μείζονα hält uns ab, diese Erklärung aufzunehmen, etwa so: schon die Schrift bezeugt es, daß ein Geist sich unter uns niedergelassen hat, der jenen Neid erregt, welcher das spezifische Attribut jener Weltsucht ist, die unter uns die vorhin geschilderten Kriege und Streithändel hervorruft (s. das Buch Jonas). Eine minder haltbare Erklärung ist jedenfalls die, welche unter dem Geist den göttlichen Geist versteht, die betreffenden Worte aber als Frage lesen will: num ad invidiam proclivis est spiritus sanctus? minime (so Gabler und ähnlich Beda, Calvin u. v. A.). Wenn die Citation der Schrift vorangeht, so kann man nicht wohl einen Satz in Fragesorm erwarten. Am entschiedensten tritt gegenwärtig die Erklärung von de Wette, Huther u. A. auf. Huther: Oder meint ihr, daß die Schrift in leerer Weise spricht? (Nein) neidisch begehrt (unser) der Geist, der in uns Wohnung gemacht hat, gibt aber (um so) größere Gnade. Deßhalb spricht er ꝛc. — Schon die Einschaltungen lassen das Gezwungene dieser auch von Schneckenburger u. A. vertretenen Auslegung erscheinen. Wir haben gegen diese Erklärung Folgendes: 1) ist der Anthropomorphismus: bis zum neidischen Verhalten liebt uns der Geist Gottes, zu stark. Von dem ζῆλος, der Eifersucht Gottes in dem Eheverhältniß zu seinem Volk, mag die Rede sein, aber ζῆλος ist noch nicht φθόνος; letzterer erscheint überall in der Schrift als eine Quelle des Bösen. Dazu kommen 2) die geforderten Ergänzungen, so wie der mangelhafte Gegensatz: er gibt aber um so größere Gnade ꝛc. Noch dunkler aber auf den ersten Anschein wird die Ausdrucksweise, wenn man mit Wiesinger τὸ πνεῦμα als Objekt verstehen will vom Menschengeiste und als Subjekt Gott hinzudenken: neidisch verlangt die göttliche Liebe nach dem Gegenstand ihrer Liebe, nämlich nach dem Geist des Menschen aus Gott, der Gott oder der Welt sich zuwendet. Erinnern wir uns nun auch daran, daß unmittelbar vorher θεός genannt worden, so bleibt erstlich das neidische Lieben stehen, und sodann erscheint es als ein solches, das nur gerichtet ist auf den Geist. Dies spricht auch gegen die ähnliche Erklärung Theile's, der nur statt θεός ergänzt ἡ γραφή. Wollte man übrigens die Erklärung Wiesinger's oder Huther's festhalten, so müßte man auf die Bibelstelle 2 Mos. 20, 5 zurückgehen. Die Eifersucht Gottes wäre ausgedrückt darin, daß er die Missethat der Abgötterei (= Ehebruch) heimsucht an den Kindern bis in's dritte und vierte Glied, und der Gegensatz: ich thue Barmherzigkeit in die Tausende ꝛc. fände seinen adäquaten Ausdruck in dem μείζονα δὲ δίδωσι χάριν. Was nämlich das fragliche Citat anlangt, so haben sich darüber die verschiedenen Conjekturen gebildet, die wir kurz anführen nach Huther: 1 Mos. 6, 3. 5 (Grotius), 1 Mos. 8, 21 (Beza, Erasmus ꝛc.), 4 Mos. 11, 29 (Witsius), 5 Mos. 5, 9 (Schneckenburger), 5 Mos. 32, 21 (Heisen), Ps. 119, 20 (Clericus), Sprüchw. 21, 10 (Michaelis), Hohel. 8, 6 (Coccejus), Weish. Sal. 6, 12 (Wetstein). Noch Andere haben auf neutestamentliche Stellen, oder auf eine verlorne Prophetenstelle, oder eine Stelle aus dem Testament der zwölf Patriarchen, oder auf ein Collektivwort aus verschiedenen Aussagen der Schrift gerathen. Nach Huther aber soll nicht von einem Citat die Rede sein, sondern eine Aussage des Jakobus vorliegen und ἡ γραφὴ λέγει entweder auf den vorhergehenden Gedanken oder auf die V. 6 nach διὸ λέγει angeführte Stelle: ὁ θεός ꝛc. zu beziehen sein. Nach den angeführten Erklärungen fällt immer noch die Erklärung von Luther (Gomarus, Bengel u. A.) bedeutend in's Gewicht: den Geist gelüstet wider den Haß = invidia (vgl. Gal. 5, 17); und dafür wären als Schriftstellen besonders anzuführen: Ps. 37, 1 ff.; V. 34 ff.; Ps. 73, 3 ff. Daß πρὸς φθόνον sprachlich dasselbe sagen könnte, was κατὰ φθόνον, und ἐποθεῖν könnte gefaßt werden gleich dem ἐπιθυμεῖν, dies kann Huther schwerlich mit Erfolg bestreiten. Immer aber fehlt uns noch das Subjekt für die Worte μείζονα δὲ ꝛc., und wir werden darauf getrieben, dieses in dem πνεῦμα selbst zu erkennen. Dann ist es der göttliche Geist in den Gläubigen, wie er einerseits ein Sehnen in ihnen vermittelt über alle Weltlust hinaus (Röm. 8, 23—26) und andererseits auch eine

Gnade vermittelt, welche über alles Sehnen, Bitten und Verstehen hinaus ist (1 Kor. 2, 9; Ephes. 3, 22). Wir verstehen demnach die Stelle so mit Beziehung auf Ps. 37, 1 und Ps. 73, 3: dem Neide gegenüber und entgegen (welcher die eigentliche Grundform eurer Weltsucht und die Seele eurer Kriege, Streithändel und Aufstände ist) äußert ein höheres Sehnen (ἐπιποθεῖ emphatisch) der Geist, der unter uns Wohnung machte, und nicht vergebens; denn eben er auch vermittelt die Gnade, die noch über unser Sehnen in ihm hinausgeht. Die Juden wurden durch den Neid ihrer Weltsucht ungläubig gegen das Christenthum (Apostg. 13, 45; Kap. 22, 22), aufrührisch gegen die Römer; der Geist aber, der sich von Abel an bis auf Asaph (Ps. 73) und von ihm und den Propheten bis auf die Christen in den wahren Theokraten bethätigte, sehnte sich im Zusammenstoß mit ihm, über ihn und über seine Objekte hinaus nach dem Unvergänglichen. Und wie sich der Neid in den Uebermüthigen offenbart, denen Gott widersteht, so jenes Sehnen in den Demüthigen, denen er Gnade gibt. Wir wollen demgemäß unsere Auffassung der Stelle in einer Paraphrase darlegen. Die Weltfreundschaft, deren eigentliche Seele der Neid ist, und die Gottesfreundschaft, deren eigentliche Seele das Sehnen des Geistes ist, schließen einander aus und sind sich feindlich einander entgegengesetzt. Dafür dient die Schrift zum Beweis. Denn was unser Verhältniß zu Gott anlangt, so sagt sie nicht ohne Grund: dem Neide als der eigensten Gestalt des Weltgeistes zum Trotz oder im Gegensatz zu ihm steht das starke Sehnen des göttlichen Geistes, der in uns Wohnung gemacht hat, sofern er vereint mit unserm Geiste der Geist des Gebets, des Verlangens nach den überweltlichen Gütern ist, wogegen er dann als der Geist des göttlichen Trostes und Friedens uns eine Gnade vermittelt, welche noch größer ist als unser Sehnen. Was aber das Verhältniß Gottes zu uns betrifft, so sagt darüber die Schrift: den Uebermüthigen, Hoffärtigen, die mit dem Geist des Neides eins sind, widersteht Gott, den Demüthigen aber, welche eins sind mit den Armen im Geist, gibt er Gnade. Ueber die Bedeutung des πρός: im Vergleich mit, im Verhältniß zu, oder: im Gegensatz zu, vergl. die Lexica. Der Ausdruck wäre bestimmter dieser: πρὸς τὸ ποθεῖν τοῦ φθόνου ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα. — Der Comparativ: größere Gnade, ist also nicht zu beziehen auf den Gegensatz: was die Freundschaft der Welt gibt (Beda, Gebser u. A.), oder: eo majorem, quo longius recesseris ab invidia (Bengel), oder nach einem unklaren Gedanken: im Vergleich mit dem Falle, daß das πρὸς φθόνον ἐπιποθ. nicht stattfände (Wiesinger, de Wette, Huther). Es ist das größere Maß des tröstenden und befriedigenden Geistes im Verhältniß zu dem sehnenden. Διὸ λέγει, nämlich dieselbe Schrift, nicht τὸ πνεῦμα. Das διὸ steht ganz passend: demgemäß wie sie redet von unserm Verhältniß zu Gott, redet sie auch von dem Verhältniß Gottes zu uns. Die betreffende Stelle Sprüchw. 3, 34 nach der Sept., wobei ὁ θεός statt κύριος gesetzt ist. Die ὑπερήφανοι (der Begriff Röm. 12, 16: τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες, ist nicht ganz der gleiche) sind dieselben wie die Reichen Kap. 5, 1, oder in der Bergpredigt bei Luk. 6, 24 ff. Und so sind auch die ταπεινοί die Armen, Niedrigen, Elenden im symbolischen Sinne, wie sie das Alte Testament tröstet, oder die Armen im Geist, die Leidtragenden, Sanftmüthigen und Barmherzigen der Bergpredigt.

4. Die Grundzüge der Bekehrung zu Gott, wozu die Leser aufgefordert werden, nach theokratischen Grundgedanken. Die neue Huldigung des Gottesvolks. Das Nahen. Die Reinigung. Die Heiligung. Die Bußtrauer und die Demüthigung gemäß ihrer Situation, V. 7—10. **So macht euch nun Gott unterthänig.** Von hier an folgt eine Reihe von theokratischen Begriffen in neutestamentlicher Erfüllung oder Vollendung, in denen sich die einzelnen Momente der israelitischen Bekehrung nach ihrer geordneten Folge bedeutsam abspiegeln; was von der Exegese zu wenig beachtet scheint. Macht euch Gott unterthänig, werdet wieder rechte Unterthanen Gottes als sein Volk im Gegensatz gegen den Hang zum Abfall; dies ist das Erste und das Ganze, eine Ermahnung nicht lediglich an die entschiedenen ὑπερήφανοι gerichtet. Calvin betont es, daß nicht im Allgemeinen vom Gehorsam gegen Gott die Rede sei, sondern speziell von der submissio. Wenn freilich Semler sagte, sie würden ermahnt: ut Romanis se subjiciant, et sic deo, so ist das umzukehren: erst sollten sie Gott unterthänig sein und in Folge davon auch der über sie verhängten Gewalt. Ihre Beugung unter die Herrschaft des lebendigen Gottes sollte sich allerdings auch darin bethätigen, daß sie sich in die neue Ordnung der Dinge, die Verwandlung des Judenthums in's Christenthum, die Einheit der Juden und Heiden im Christenthum und die bestehende Herrschaft der heidnischen Römer demüthig schickten. — **Widerstehet aber dem Teufel.** Nicht blos weil er der Feind Gottes und der Fürst dieser Welt ist, durch deren Reize sie sich verlocken lassen, sondern insbesondere auch der Dämon der Selbstüberhebung und des Neides, der sich in einen Engel des Lichts verkleidet, indem er ihnen vorspiegelt, seine Versuchung zum aufrührischen Wesen sei ein Aufruf von Gott, Kap. 1, 13. Halbheit und Zweifel geben dem Versucher Frechheit und Macht, entschlossener Muth in Gott und Widerstand entlarvt ihn in seiner Ohnmacht; denn der wahre Muth und die wahre Macht sind von Gott, die Macht des Satans ist eine lügnerische Scheinmacht (Matth. 4). Nur in der Selbstversuchung des Menschen kann die Versuchung des Satans wirksam werden. — **Nahet euch zu Gott.** Auf die Huldigung des Gottesvolkes folgt das Nahen zu Gott. Das נָגַשׁ oder קָרַב im Verhältniß zu Gott ist ein spezifisch-theokratischer Begriff. 2 Mos. 20, 21; 24, 2; 3 Mos. 16, 1; Ezech. 40, 46; vgl. Jes. 29, 13; Hebr. 7, 19; daher der Ausdruck: Korban, was Gott geweiht oder geopfert ist. Hier ist das Nahen im neutestamentlich-realen Sinne gemeint: bekehret euch. Damit ist das Gebet insbesondere gemeint, doch nicht ausschließlich. — **Und er wird sich nahen zu euch.** Mit der Antithese: widerstehet dem Teufel und er wird fliehen von euch, correspondirt die Antithese: nahet euch zu Gott und er wird sich nahen zu euch (s. 2 Chron. 15, 2; Jes. 57, 15; Zach. 1, 3). — **Reiniget eure Hände.** Die erste spezielle theokratische Handlung. Der Ausdruck bezieht sich auf die levitischen Reinigungen, den negativen Theil der levitischen Buße, die Absonderung von der Welt. Schon die Propheten haben diese symbolische Reinigung zur ethischen Reinigung

vertieft, oder vielmehr ethisch nach ihrer tieferen Bedeutung gedeutet. S. Jes. 1, 15. 16; Ps. 18, 21; 24, 4: unschuldig an Händen und reines Herzens. Die Hände sind das Organ und Symbol der sittlichen Handlungen. Die Hände reinigen heißt also Buße thun (Pott) und sich scheiden von den bösen Werken, besonders von der Lieblosigkeit und dem Unrecht. Mit dieser Aufforderung beginnt nicht erst die Aufforderung zur Bekehrung (Huther); diese liegt in dem Wort: macht euch Gott unterthänig, das sich in zwei Momente verzweigt, das negative: dem Teufel widerstehen, das positive: zu Gott nahen. Dieses zu Gott Nahen verzweigt sich dann wieder in die Reinigung und in die Heiligung im engeren Sinne. — **Heiliget eure Herzen.** Die reale Heiligung des Lebens für Gott besteht in der Heiligung des Herzens, seiner Hingebung an Gott (Ps. 51, 12. 18. 19; Spr. 23, 26; Jer. 31, 33; 1 Petri 3, 15 ꝛc.). In Beziehung auf die Reinigung der Hände steht die Anrede: ihr Sünder, in Beziehung auf die Heiligung der Herzen: ihr Doppelherzigen. Der Ausdruck ἁγνίσατε hat auch wohl eine besondere Beziehung zu der Unkeuschheit der Herzen, welche eine Quelle des religiösen Ehebruchs ist. Wankelmuth und Unkeuschheit sind hier gleich, ebenso gegenüber die Einfalt oder Entschlossenheit und die Keuschheit. — Sünder sind sie im besonderen Sinne nach theokratischem Begriff, in sofern sie durch ihre bösen Handlungen (Kap. 2. 3) im Begriffe sind, sich selbst zu excommuniziren, mit dem Banne der realen Gemeinde Gottes zu belasten (Zöllner und Sünder = der Synagogendisziplin Verfallene); der Grund davon aber liegt in ihrer Doppelherzigkeit, ihrem Wankelmuth (Kap. 1, 7. 8), in ihrem bösen Schwanken zwischen Gott und Welt, zwischen Christenthum und Abfall. Fast zum Ueberfluß erinnert Calvin: non duo hominum genera designat, sed eosdem vocat peccatores et duplices animo. Daß bei diesem Aufruf der eignen Selbstthätigkeit die Gnade Gottes vorausgesetzt wird als die Quelle der Kraft, ergibt sich aus V. 6 u. 8. — **Fühlet euch elend und trauert.** Damit ist nun wohl nicht blos diejenige Trauer bezeichnet, wie sie die Buße des Einzelnen einleitet und begleitet, sondern das Vorbild sind die alttestamentlichen, außergewöhnlichen Bußakte, wie sie in Situationen besonderer Verschuldung und Gefahr die ordentlichen Akte: Reinigungen und Heiligungen oder Opferungen, noch ergänzten, 2 Mos. 33, 4; Richter 2, 4; Kap. 21, 2; 1 Sam. 7, 6 ꝛc. — Das Verbum ταλαιπωρεῖν (im Neuen Testamente nur hier; das Adjekt. Röm. 7, 24; Offenb. 3, 17, das Substant. Röm. 3, 16; Jak. 5, 1) bezeichnet zunächst äußere Arbeitsnoth, Mühe, Drangsal, dann das innere Gefühl des Elends über äußere und innere Noth. Grotius hat es ohne Grund mit katholischen Theologen auf Kasteiungen bezogen. Die jüdischen Fasten und andere Kasteiungen als Symbole der Bußtrauer sind allerdings Vorbild, die christliche Bußtrauer aber soll sich nicht wieder in gesetzliche Symbolik verwandeln. — **Trauert und weinet.** S. Neh. 8, 9; Mark. 16, 10; Luk. 6, 25; Offb. 18, 15. 19. Das Anlegen von Trauerkleidern oder Sitzen im Sack und Asche (Grotius) kann auch hier nur Vorbild eines neutestamentlichen innerlichen Leidtragens sein (2 Kor. 7, 10). — **Euer Lachen verkehre sich,** Jes. 65, 13; Luk. 6, 25. „Jakobus geht von der äußeren Kundgebung (γέλως-πένθος) auf den inneren Zustand (χαρά-κατήφεια) über." Huther. — Κατήφεια, das Niederschlagen der Augen im eigentlichen und im figürlichen Sinne. Die Beschämung, Niedergeschlagenheit, ἅπαξ λεγόμ., Luk. 18, 13. — **Demüthiget euch vor dem Herrn.** Der Grundgedanke der alttestamentlichen Führungen und die alttestamentliche Grundregel des frommen Verhaltens und der ihm gegebenen Verheißung; darum in der Erniedrigung und Erhöhung Christi zur Plerosis gekommen und im Leben der Gläubigen real darzustellen (Röm. 6, 4; Hiob 5, 11; Ezech. 21, 26; Matth. 23, 12; Luk. 14, 11; 1 Petri 5, 6; vergl. Sir. 2, 17). Wie das Demüthigen sich innerlich in der Beugung der Buße vor Gott (ἐνώπιον κυρίου), äußerlich in dem geduldigen Ertragen der von ihm verordneten demüthigenden Knechtschafts- und Niedrigkeitslage (ὑπὸ τὴν χεῖρα τοῦ θεοῦ, 1 Petri 5, 6) bethätigen soll, so wird die Erhöhung auch von dem innern Bewußtsein der Erhabenheit, Freiheit und Herrlichkeit in der Gotteskindschaft ausgehen und sich äußerlich in der zukünftigen Herrlichkeit, die auch schon diesseits ihre Vorfeier hat, vollenden. Der Ausdruck κύριος mag nicht geradezu Christus heißen, wie Grotius will; er heißt aber auch nicht θεός im Gegensatz gegen Christus, wie Huther u. A. wollen. Jakobus will den lebendigen Offenbarungsgott eben in Christo erkannt sehen.

5. Die Erneuerung des Verhaltens gegen die Brüder, V. 11. 12. **Verunglimpfet einander nicht, Brüder.** Nach Huther soll diese Ermahnung durch einen milderen Charakter als die vorhergehende, so wie durch den Gegensatz der Ansprache ἀδελφοί gegen das vorhergehende μοιχαλίδες ꝛc. verrathen, daß Jakobus sich hier wenigstens vorzugsweise an Andere wende, nämlich an solche, „die durch das weltliche Treiben der Andern sich das zu thun veranlaßt fühlten, wovon er hier abmahnt." Richtiger faßt Wiesinger den Uebergang: „Der Zusammenhang ist: demüthigen sie sich so vor Gott, so dürfen sie auch die Demuth im Urtheil über den Bruder nicht verleugnen. Er ermahnt daher, die Selbstüberhebung im Richten Anderer von sich zu thun, die nach ihrem wahren Grunde ein anmaßendes Eingreifen in das Richteramt Gottes ist. Der Schluß entspricht dem Anfange: weltliche Hoffart die Quelle des Streits, demüthige Unterwerfung unter Gott das Ende desselben." Doch setzt auch er hinzu: „er denkt hier mehr an die Unterdrückten." Es ist jedoch kein Grund vorhanden, hier schon einen bestimmten Uebergang von einer Klasse zur andern anzunehmen. Afterreden und Richten war die Seele des fanatischen Treibens im Verhältniß zu den Brüdern. Auch Kap. 3, 1 redet er die Brüder an, obschon er die stärksten Worte folgen läßt. — Das Wort καταλαλεῖν hier und 1 Petri 2, 12; 3, 16. Es bezeichnet nicht nur die böse Nachrede (Afterreden nach Luther), sondern auch die böse Widerrede. — **Wer seinen Bruder.** Die Partizipien καταλαλῶν und κρίνων sind stärker als der Indikativ: wem das eigen ist, daß er verunglimpft ꝛc. Nach Huther soll das καταλαλεῖν zwar immer das κρίνειν = aburtheilen in sich schließen, aber nicht umgekehrt. So wäre Ersteres der stärkere Begriff; wir halten Letzteres dafür. Das κρίνειν schreitet von dem lieblosen und darum gehässigen und falschen Beurtheilen des Nächsten zu dem gleichartigen Verurtheilen fort. Wenn Wiesinger

sagt: „an den Streit zwischen Juden- und Heidenchristen zu denken, bietet der Context nicht den mindesten Anlaß," so veranlaßt doch der Geist des ganzen Briefes, daran wohl zu denken, obschon das ἀλλήλων beweist, daß hier von den inneren Spaltungen des Judenthums zunächst die Rede ist. Besonders aber sind wohl die Beschimpfungen und Beschuldigungen gemeint, welche die Juden als Judaisten und unfreie Judenchristen auf die gläubigen und gläubigeren Juden wälzten. Darauf besonders führt die Fortsetzung: wer seinen Bruder verunglimpft ꝛc., der verunglimpft das Gesetz. Mit Recht bemerkt Schneckenburger, die Bezeichnung des Geschmähten mit dem Brudernamen betone das besonders Verwerfliche der Schmähung. Indessen zeigt das Folgende, daß der Apostel mit diesem Ausdruck noch eine weitere Consequenz beabsichtigt. Wie er Kap. 1, 25 und Kap. 2, 9 ff. unter dem νόμος das alttestamentliche Gesetz in seiner neutestamentlichen Erfüllung verstanden hat, so auch hier. Daher ist zwar der Gedanke Huther's richtig: durch das Schmähen und Verurtheilen des Bruders wird das Gesetz als das Gesetz des christlichen Lebens und insbesondere der Liebe selber geschmäht und verurtheilt, indem es dadurch als ein nicht zu Recht bestehendes zurückgewiesen wird, allein der Gedanke des Apostels ist doch wohl umfassender: die Verurtheilung des Bruders von dem Standpunkt fanatischer Motive aus ist eine Verurtheilung des wesentlichen νόμος nach seinem innern evangelischen Sinne selbst, besonders in seiner Tendenz: zu retten, nicht zu verdammen. Die Verurtheilung des Bruders ist so in allen Fällen nicht blos ohne das Gesetz und gegen das Gesetz, sondern sie fällt auch auf das Gesetz selbst. In dem Falle, wo die Juden die Christen richteten, war das ganz klar; sie richteten die ganze Offenbarung (Joh. 5, 45. 46), aber auch mit einem umgekehrten Richten des Christen über den Juden wurde der Herzpunkt des Gesetzes: die Verheißung der Gnade, gerichtet. Es ist eine Abschwächung des Gedankens, wenn de Wette in dem betreffenden Ausdruck nur eine uneigentliche pointirte Rede finden will, die Mißachtung des Gesetzes bezeichnend. Sicher nicht ganz falsch (wie Huther meint) verstehen Grotius, Baumgarten, Hottinger unter νόμος die christliche Lehre, und finden hier den Gedanken ausgesprochen, daß, wer seinem Nächsten willkürliche Gebote auferlegt, die christliche Lehre als eine mangelhafte bezeichne und sich in sofern zum Richter über dieselbe aufwerfe. Denn gerade so macht es der Verurtheilende; mit einem falschen Standpunkt, namentlich engherziger Satzung, stellt er sich richtend über das Wort der Offenbarung, das keinen Menschen lieblos beurtheilt, keinen absolut verurtheilt wissen will, am wenigsten den, der in ihm selber seinen Standpunkt genommen hat. — **Wenn du aber das Gesetz richtest.** D. h. wenn du dich verurtheilend über dasselbe stellst. — **So bist du nicht des Gesetzes Thäter.** Obwohl du dich rühmest, ein Eiferer für dasselbe im höchsten Maße zu sein. — **Sondern Richter.** Es fragt sich, ob dies heißen soll: ein Richter, der von einem andern Standpunkte aus das Gesetz selber richtet und verurtheilt, also ein gottesfeindlicher Widersacher des Gesetzes, Anomist in höchster Potenz (so daß bei κριτής der Genitiv νόμου zu ergänzen, wie Neander, Wiesinger u. A. wollen), oder ob κριτής den Richter schlechthin bezeichnen soll, der das Gesetz verwaltet, indem er die Menschen richtet. Diese Erklärung setzt Huther der vorigen gegenüber, mit dem Bemerken, durch jene entstehe eine Tautologie zwischen diesem Satz und dem vorigen, der Gegensatz: Thäter und Richter werde dadurch geschwächt und im Folgenden sei nicht von einem Richten des Gesetzes, sondern des Menschen die Rede. Was nun die Tautologie anlangt, so entsteht eine solche nicht bei der ersten Erklärung, da wir hier die Steigerung des Gedankens haben: nicht Thäter, sondern Verurtheiler des Gesetzes. Sodann ist der Gegensatz: Beobachter und Verächter des Gesetzes doch noch stärker als der andere: Thäter und Wächter des Gesetzes. Endlich ist der Begriff: Verurtheiler des Gesetzes, mit dem Vorigen begründet. Uebrigens ist das Verhältniß so, daß der Antirichter stets auch Pseudorichter ist, wie der Antichristus stets auch Pseudochristus. — **Einer ist der Gesetzgeber und Richter.** Er ist Einer, worauf der Nachdruck liegt, nicht blos im Gegensatz gegen alle Menschen, die das nicht sind, sondern auch in der Einheit des Gesetzgebers und Richters (Morus), welche keinen solchen Widerspruch zwischen dem Geist des Gesetzes und dem Geist des Gerichtes aufkommen läßt, wie er vorhanden sein müßte, wenn das Richten der Judaisten berechtigt wäre. Seine Macht zu richten hat sich nun aber entfaltet als das Vermögen zu retten oder selig zu machen in erster Linie, zu verderben oder zu verdammen in zweiter Linie. Also das Folgende nicht weitere Aussage: der kann selig machen ꝛc., wie Luther übersetzt, sondern die Charakteristik: der, der es vermag. Damit ist wenigstens angedeutet, daß der Richter der Gott des Evangeliums ist, der nach dem Glauben oder Unglauben selig macht oder verdammt, Mark. 16, 16. — Als dieser δυνάμενος erweist er sich thatsächlich und legitimirt damit sein ausschließliches Richterrecht. Bengel: Nostrum non est judicare, praesertim cum exequi non possimus. — **Wer aber bist du.** Nämlich ohnmächtig jener richterlichen Majestät und Macht Gottes gegenüber, dazu selber als Sünder des Gerichtes schuldig und der Gnade bedürftig (s. Röm. 14, 4). — **Der du richtest.** Eigentlich dich auf das Richten legst: ὁ κρίνων, mit dem Artikel, worauf Schneckenburger aufmerksam macht. Offenbar aber leitet dieses Wort auch den folgenden Ausspruch ein, nach welchem diesen Richtenden selbst ein großes Gericht bevorsteht.

6. **Die Einkehr von ihrem unstäten, gewinnsüchtigen und eigenwilligen Vagiren durch die Welt unter dem Aufmerken auf den herannahenden Gerichtssturm, V. 13—15. Wohlan nun, ihr, die ihr saget.** Nach Huther, welcher sich auf viele Vorgänger beziehen kann (Oecumenius, Beda, Semler, Pott, Hottinger ꝛc.), soll Jakobus hier nicht Gemeindeglieder im Auge haben, sondern die Reichen; nämlich nach der von ihm früher über die Reichen gegebenen Erklärung: reiche Juden. Gebser u. A. widersprechen dieser Auffassung; nach Wiesinger wird nur eine besondere Klasse der Leser angeredet. Im Grunde aber entzieht sich die Anrede des Apostels jeder bestimmten äußern Klassifizirung. Sein Brief ist an die zwölf Stämme gerichtet zu Handen der Judenchristen, d. h. an diese zunächst, aber an diese mit der Intention, daß sie mit dem Briefe missioniren sollen unter ihren Brüdern. Wie aber Jakobus den Judaismus als eine solidarische

Schuld und Verkehrtheit, die auf dem ganzen Volke lastet, wenn auch auf den ungläubigen Juden zumeist, ansteht, so ergehen auch seine Ermahnungen und Warnungen durch die Judenchristen an alle. Aber allerdings so, daß der Schwerpunkt der Anrede immer weiter von den Judenchristen fortrückt zu den Juden. Was nun unsern Abschnitt anlangt, so zeichnet er zwar noch ein gewinnsüchtiges, geschäftliches jüdisches Umtreiben in der Welt, dessen sich neben den Juden auch die Judenchristen theilweise schuldig machen konnten; er bildet aber offenbar den Uebergang zu dem folgenden prophetischen Weheruf über die Reichen, d. h. über den verstockten Theil des jüdischen Volks, besonders die Leiter desselben, ist also vorzugsweise schon an die Juden gerichtet. — Der Aufruf ἄγε νῦν (hier und V. 5, sonst nicht im Neuen Testamente), nach Theile = age audite, hat ohne Zweifel Bezug auf die Ankündigung des Gerichts, die Kap. 5, 1 ganz klar, hier aber schon in dunkler, drohender Andeutung hervortritt. Der Apostel will seine ahnungsvolle, bekümmerte Aussicht auf das Gericht, was seinem Volke bevorsteht, seinen Lesern mittheilen. Nach Grotius soll es heißen: jam ego ad vos, nach de Wette soll es zur Ablegung des betreffenden Fehlers auffordern, nach Huther u. A. soll es schon hier das κλαύσατε V. 5 vorbereiten. — **Ihr, die ihr saget;** οἱ λέγοντες, die ihr gewohnt seid, so übermüthig und weltsüchtig zu reden. — **Heute und morgen.** S. die kritische Note. Allerdings drückt das καὶ nach Theile eine stärkere Zuversicht aus als das ἤ; der Reiseplan der rastlosen Händler ist ganz exact. Nach Wiesinger soll das „und morgen" die verschiedenen Reiseprojekte Verschiedener andeuten, nach Huther soll es die für die beabsichtigte Reise festgesetzte Zeit der Dauer bestimmen. Nach V. 14 ist aber morgen ebenfalls hinzugefügt, um die falsche Zuversicht in dem Projekt zu rügen. Morgen steht also für die unbestimmte weitere Zukunft, die auf den heutigen Tag folgt, nicht blos für einen zweiten Tag; denn eine Strecke von zwei Tagereisen brachte damals nicht weit. — **Wollen wir reisen;** werden wir reisen, πορευσόμεθα mit falscher prophetischer Sicherheit ausgesprochen. — **In die und die Stadt.** Ein Demonstrativum statt des Namens der Stadt, doch mit dem Nebengedanken, daß bald die eine Stadt, bald die andere das Ziel ist. — **Und wollen daselbst schaffen ein Jahr.** Das ποιεῖν mit einer Zeitbestimmung mag zunächst den Aufenthalt an einem Orte bezeichnen; es deutet aber wohl zugleich an, daß die betreffende Zeit geschäftig ausgekauft wird (Apostg. 15, 33; 20, 3 ꝛc.). Doch nehmen wir das Verbum schaffen für wirken im geschäftlichen Betrieb. Die Bestimmung: Ein Jahr drückt wieder nicht nur die falsche Sicherheit der Berechnung aus, sondern auch das rastlose, unstäte Verhalten; alsdann, denken sie, geht's weiter oder zurück. — **Und wollen machen Geschäfte.** Das rastlos folgende καὶ, wie das rastlos folgende Futurum sind ebenfalls malerische Ausdrücke, welche die maßlos falsche Sicherheit zeichnen. Bengel: Polysyndeton exprimit libidinem animi securi. Huther gibt seine Zustimmung zu der Bemerkung Kerns: „Vom Handeltreibenden ist hier nur beispielsweise die Rede, um das auf das irdische Leben berechnete Treiben der Menschen, wie dasselbe in Gegensatz tritt mit dem Leben in Gott, zu charakterisiren." Ohne Zweifel ist es aber ein Beispiel, welches die sich schon entfaltende Hauptrichtung des damaligen Judaismus nach seiner weltlichen Seite bezeichnete; und offenbar hat der Apostel mit prophetischem Blick den Grundcharakter der dämonisch erregten Weltsucht seines Volkes, wie er sich in der Folgezeit immer mehr entwickelte, zum Voraus dargestellt. — **Ja ihr, die ihr nicht wisset.** Das οἵτινες eigentlich: ihr, die ihr von solcher Art seid. — **Was morgen sein wird.** Spr. 3, 28; 27, 1. Der allgemeine Gedanke, daß der fleischlichen Sicherheit die Unwissenheit in Betreff der Zukunft und die Flüchtigkeit des Lebens entgegentritt (Huther), hat hier doch auch eine prophetisch-historische Spitze. Also nicht blos: ihr wisset ja als sterbliche Menschen nicht, ob ihr morgen noch leben werdet, sondern auch: ihr ahnet nicht, was euch mit unserm Volk in der nächsten Zeit bevorsteht. Man muß bedenken, daß ein apostolischer Greis diese Worte schrieb wenige Jahre vor jener großen Katastrophe, die nicht blos in Jerusalem das höchste Elend und den Tod über viele Tausende brachte (und für den Jakobus gehörte auch Jerusalem und Judäa schon zu der Diaspora der zwölf Stämme im weiteren Sinne), sondern auch vorher schon in vielen Städten des römischen Reichs (Cäsarea, Scythopolis, Ascalon, Damaskus, Alexandrien; Joseph. de bello Jud. II, 18, 1—8; 20, 2). — **Denn was ist euer Leben?** Welcher Art, ποία. Es ist nicht nur flüchtig und nichtig nach seiner physischen Art, es ist auch als das geistige Leben der Nation mit tödtlicher Krankheit und mit tödtlichem Verhängniß behaftet. — **Ein Dampf ja seid ihr.** Ueber das γάρ s. die kritische Note. Die Lesart ἐστέ ist offenbar ein stärkerer Ausdruck als ἐστί, auf ihr Leben bezogen. „Sie selbst werden dadurch als ein Dampf bezeichnet, wie es Kap. 1, 10 gleichfalls von dem πλούσιος heißt, daß er wie die Blume des Grases vergehen wird." Huther. Es fragt sich, ob die ἀτμίς Feuerdampf bezeichnen soll, wie Apostg. 2, 19 in Verbindung mit καπνοῦ, oder Wasserdampf, also ein Nebelgebild, oder ob eine genauere Bestimmung gar nicht beabsichtigt ist. Wir möchten das Erste annehmen: 1) wegen der naheliegenden Beziehung Apostg. 2, 19 und Joel 3, 1—5, 2) wegen der Hindeutung auf das Feuer, Kap. 5, 3, 3) wegen der größeren Flüchtigkeit des Rauchdampfes im Vergleich mit dem Wasserdampf, der sich in Wolkengebilden länger erhalten kann, und auch nicht eigentlich verschwindet, wenn er sich in Regen auflöst. Doch ist das eigentliche tertium comparationis allerdings die Flüchtigkeit des Dampfes, verwandt mit der Flüchtigkeit der Schattenbilder, Hiob 8, 9; Ps. 102, 12; 144, 4. In letzterer Stelle ist aber auch das Bild des Hauchs enthalten, wie Ps. 102, 4 das Bild des Rauchs. Auch möchte unsere Stelle zu der letzteren in näherer Beziehung stehen. — **Darauf auch** (wieder). Wenn man das φαινομένη betonte: in prächtiger Ausdehnung erscheinend, etwa wie eine Wolke im Lichtglanz, so könnte das καὶ übersetzt werden sogar: er nimmt nicht nur ab, er verschwindet sogar. Da jedoch die genannte Betonung beanstandet werden kann, so genügt die Erklärung des καὶ bei Huther: wie er erscheint, so verschwindet er wieder. So mußte bald darauf Israel als Nation in der Reihe der Nationen verschwinden. — **Anstatt daß ihr sagen solltet.** Diese Worte schließen sich an V. 13, die Parenthese V. 14 aber hat die Bedeutung einer verlängerten charakterisirenden Anrede. — **So der Herr will, wer-**

den wir leben. S. die kritische Note. Nach der minder beglaubigten Recepta (*καὶ ζήσωμεν*), welcher die meisten Ausleger folgen, wird *καὶ ζήσωμεν* meist zum Vordersatz gezogen. Luther: So der Herr will und wir leben, werden wir dies oder das thun; Erasmus, Calvin, de Wette. Das zweite *καὶ* bezeichnet also dann den Nachsatz. Hier theilt sich der Vordersatz in die zwei hypothetischen Bestimmungen: so der Herr will und so wir leben. Nach Grotius u. A. wird das Ganze etwas anders gefaßt: so der Herr will, daß wir leben, dann wird auch das Weitere folgen, dann werden wir dies oder das thun; doch läuft dies auf die Fassung von Luther hinaus. Am unthunlichsten wird bei der Beibehaltung der Recepta das *καὶ ζήσωμεν* von Bornemann zum Nachsatz gemacht in dem Sinne: so laßt uns unsern Unterhalt suchen. Für die kritisch begründetere Lesart spricht auch der angemessenere Sinn. Nicht blos das Thun ist abhängig von dem Willen des Herrn, sondern auch zu allererst das Leben. Also so der Herr will, werden wir leben und werden dann auch dies oder das thun (Wiesinger, Huther).

7. Die Rüge ihrer falschen Sicherheit und die Verwarnung ihres Gewissens, V. 16. 17. **Nun aber rühmet ihr euch.** Nun aber, d. h. anstatt so zu denken und so zu reden. Statt dessen rühmet ihr euch ꝛc., nach der vorläufigen Andeutung V. 15. — **Mit euren Vorspiegelungen.** Die *ἀλαζονεία* bezeichnet die Prahlerei oder das Großthun unter dem Gesichtspunkte der Täuschung und Betrügerei. — Hier ist aber mehr die objektive eitle, anmaßliche Selbstüberhebung als das Prahlen zu betonen. Der Satz: ihr rühmet euch eurer Prahlereien (de Wette) ist ziemlich tautologisch. Da das Rühmen ein freudiges Zeugen von dem Grunde der Zuversicht bezeichnet, so ist der Sinn dieser: ihr rühmet euch eines Friedensgrundes, der in jenen eitlen Vorspiegelungen oder Luftschlössern besteht, die ihrer Natur nach vielfacher Art sind. Huther bemerkt, das *ἐν* bezeichne nicht den Gegenstand des Rühmens, sondern den Grund; doch wird eigentlich bei diesem Rühmen der Grund zum Gegenstand gemacht. — **Alles Rühmen solcher Art.** D. h. auf Hochmuth und Selbstverblendung gegründet; wogegen Jakobus auch wie Paulus ein heiliges Rühmen kennt (Kap. 1, 9), was sich eben in geradem Gegensatz nicht auf Selbstüberhebung in Gottvergessenheit und Gottverlassenheit, sondern auf Selbstübergebung oder Selbsterniedrigung in Gottvertrauen und Gottgelassenheit gründet. — **Dem nun, wer weiß Gutes zu thun.** Dies ist nicht etwa blos eine moralische Sentenz, zur Warnung der Leser angewandt, sondern das abschließende Wort der Verwarnung an die Judaisten, worauf die Verkündigung des Gerichts für die auch nun noch sich Verstockenden folgt; der große Wendepunkt der Rede, wie die letzte Ansprache Christi an die Juden, Joh. 12, 35 (Matth. 23), oder des Paulus, Apostg. 28, 23 ff. Zunächst ist also zu beachten, daß der Hauptton nicht liegt auf dem *καλόν*, als dem Inbegriff des Guten, weil sonst der Artikel dabei stände (nach Wiesinger's Bemerkung), sondern auf dem *εἰδότι*, womit *καλόν* ꝛc. zu verbinden ist. Wer also wider besseres Wissen das Gute unterläßt, und zwar das Thun des Guten, das er zu thun weiß, dem gereicht es zur Sünde. Allerdings ist hier nicht zunächst davon die Rede, daß die einzelne Unterlassungssünde auch eine Sünde sei, vielmehr wird das ganze Verhalten einer unbußfertigen religiösen Erkenntniß, der ganze Selbstwiderspruch eines heuchlerischen Orthodoxismus ohne Frucht als die Unterlassungssünde en gros bezeichnet. Wie nach Röm. 1, 21 die Sünde mit einer großen centralen Unterlassungssünde begonnen hat, so wird sie auch mit der großen, allumfassenden Unterlassungssünde der Unbußfertigkeit besiegelt. In diesem Satz ist aber auch der gewöhnliche Lehrsatz von der einzelnen Unterlassungssünde enthalten. Was nun dieses Wissen des Guten anlangt, so fragt es sich nach Huther, ob Jakobus das Wissen meint, das er seinen Lesern so eben durch seine Ermahnungen beigebracht (Estius), namentlich durch die letzte (Grotius, de Wette ꝛc.); oder ob mit diesem Wissen ein in den Lesern bereits vorhandenes Wissen gemeint ist, wie Huther selbst annimmt, indem er bemerkt: „die Unsicherheit des menschlichen Lebens ist etwas so Handgreifliches, daß diejenigen, welche trotz derselben in ihrer Vermessenheit so reden, als fände sie nicht statt, als wäre ihr Leben nicht von Gott abhängig, wider ihr eignes Wissen nicht das, was sich geziemt, sondern das Unziemliche thun, und darum ist ihnen dieses um so mehr Sünde.“ Wir halten diesen Gegensatz für beirrend. Es wird sicher vorausgesetzt, daß die Leser schon vom Alten Testamente her den Anfängen nach wußten, Gutes zu thun, daß sie durch das Evangelium in diesem Wissen bis zum vollen Bewußtsein des höchsten Gutesthuns gebracht waren; aber es wird auch ebenso bestimmt angenommen, daß dieses Wort des ganzen Briefes als ein letztes Ermahnungswort für sie von der höchsten und entscheidendsten Bedeutung ist. Also als ein Schlußwort mit Bezug auf ihr besseres Wissen gegenüber dem evangelischen Verhalten überhaupt, nicht blos als eine Erinnerung an ihr bisheriges Wissen von ihrer Abhängigkeit von Gott, ist das Wort zu nehmen. Es fragt sich nun noch: was ist einem solchen Wissenden Sünde? das Wissen für sich allein, oder das Wissen in Verbindung mit dem Nichtthun? Ersteres wäre pikanter; es hätte etwa den Sinn: einem solchen gereicht sein israelitischer Vorzug selbst zum Verderben (Röm. 10); das Evangelium, das ihm zuerst verkündigt wurde, wird ihm ein Geruch des Todes zum Tode. Doch muß zwischen Sünde und Gericht der Sünde unterschieden werden, daher kann das bessere Wissen für sich nicht gemeint sein, sondern der Widerspruch des Wissens und Nichtthuns, wie er sich als Objekt der Polemik durch den ganzen Brief hindurchzieht. Dieser Widerspruch gereicht dem vollendeten *ἀνὴρ δίψυχος* zur Sünde, die ihm zugerechnet oder behalten wird, d. h. zum Gericht. Mit dieser großen Verwarnung ist das folgende Wort vom Gericht eingeleitet. Zu beachten ist die bestimmte Voraussicht des Jakobus, daß sich Israel der Mehrheit oder der Masse nach wider besseres Wissen oder mit bösem Bewußtsein wider das Thun der evangelischen Wahrheit verstocken werde, und daß alle judaistischen Verderbnisse seiner christlichen Leser, die er bekämpft, auch mit einer solchen bewußten Verkehrtheit im Ganzen und Großen zusammenhangen, wenn auch nicht in Bezug auf jeden Einzelnen in jedem einzelnen Falle; und wenn auch für die gläubigen Juden die Solidarität des Gerichts aufgehoben ist.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu den wichtigsten Lebensfragen in der christlichen Ethik gehört ohne Zweifel die Frage nach dem Verhältniß, in welchem der Christ zu der ihn umgebenden Welt steht. Auch in ihrer Beantwortung ist Jakobus ganz homogen mit dem Herrn (vergl. Matth. 6, 24) und mit dem Apostel Paulus (vergl. Röm. 12, 2; 1 Kor. 7, 29—31; 2 Kor. 6, 14—18). Er will ebenso wenig, daß die Christen sich der Welt gleich stellen, als daß sie sich ganz von ihr abscheiden, aber er verlangt um so mehr, daß sie sich von ihr unterscheiden und zeigen sollen, daß sie durch ein ganz anderes Prinzip und einen viel höheren Geist als die Weltfreunde beherrscht werden. Wenn man dies unterläßt und im Gegentheil diejenige Freundschaft mit der Welt sucht, die mit einer harmonischen und selbständigen Entwicklung des christlichen Lebens nicht zu vereinigen ist, dann wird auch sicher die Folge davon sein, daß man sich endlich von Gott und seinem Dienste abziehen läßt. Daß Gott und die Welt in dem Herzen des Christen unmöglich sich vereinigen lassen, liegt in der Natur der Sache; vergl. Matth. 12, 30. Die Welt will ja, daß wir uns selbst, Gott, daß wir ihn lieben sollen; die Welt will Selbsterhebung, Gott Niedrigkeit und Demuth. Der Freund Gottes und der Freund der Welt haben ganz verschiedene, entgegengesetzte Neigungen, Grundsätze und Absichten. Wie könnte auch das Unvereinbare auf die Dauer Gemeinschaft halten? Hier gilt das Wort Matth. 16, 26; Luk. 10, 38—42.

2. Auch bei Jakobus ist die γραφή höchste Autorität, ebenso wohl als bei den andern Schriftstellen des Neuen Bundes.

3. Keine Sünde in den Augen Gottes so abscheulich als der Hochmuth. Man darf sich nur einen Augenblick vorstellen, mit welchem Blick ein heiliger Gott einen schuldigen Sünder ansehen muß, so wird alsbald deutlich werden, daß Selbsterhebung ihm gegenüber nicht nur frevelhaft, sondern fast lächerlich ist. In sofern kann man sagen, daß das parcere victis et debellare superbos das Grundgesetz der Gottesregierung ist, unter dem Alten sowohl als unter dem Neuen Bunde. Zahllose Beispiele aus der Geschichte beweisen dann auch die Wahrheit dieses Wortes, das beständig im Evangelio gehört wird. Vergl. Matth. 18, 4; Luk. 18, 14; 1 Petri 5, 5.

4. Was Jakobus hier (V. 7) über den Teufel sagt, ist zugleich eine Ergänzung seiner Lehre von dem Ursprung der Sünde (Kap. 1, 14. 15) und auch ein Correktiv für diejenigen, welche die letztgenannte Stelle in pelagianischer Weise verflachen.

5. Wenn Jakobus schreibt: „nahet euch zu Gott, so nahet er sich zu euch," dann will er in keinem Falle in Abrede stellen, daß die göttliche Gnade keine vorkommende, freie Gnade sei, noch lehren, daß der Sünder seinerseits sich erst zu Gott wenden müßte, ehe Gott sich in Gnaden zu ihm wenden könnte. Dieses würde mit der Natur der Sache streiten und auch mit 1 Joh. 4, 19. Aber er spricht hier zu Christen, denen Gott schon früher nahe getreten war (vergl. Jes. 65, 1), die aber jetzt durch ihre Fehltritte für eine Zeit von Gott abgewichen waren und erst zurückkehren mußten, wollten sie wiederum seine Gnade und Gemeinschaft genießen. Es bleibt ein für allemal unmöglich, durch Bekehrung Gottes Gunst zu verdienen, aber ebenso unmöglich, ohne solch eine aufrichtige Bekehrung, sie an sich selbst zu erfahren. Mit solch einer aufrichtigen Bekehrung nun ist jede Halbheit, jeder Zwiespalt zwischen dem äußeren und inneren Leben im Grunde der Sache unvereinbar. Vergl. Luk. 11, 38—41.

6. Die wahre Freude wird aus der Trauer über die Sünde geboren. Der Mensch hat also hienieden zu wählen zwischen einem kurzen Schmerz, dem einst beständige Freude, oder einer kurzen Freude, welcher einst ewige Schmerzen folgen sollen. Vgl. Matth. 5, 3. 4; Luk. 6, 21; 2 Kor. 7, 10.

7. Nichts ist trauriger und zugleich verderblicher, als daß auch Christen unter einander so oft sich einer elenden Sucht zu liebloser Verleumdung hingeben und das Wort des Herrn vergessen, Matth. 7, 1—6. Man denke hier an das voreilige Absprechen oder Richten, das oft entweder aus Unwissenheit oder aus schändlicher Leidenschaft entsteht; an die Tadelsucht, die nicht selten gegen eigene bessere Ueberzeugung die Fehler des Nächsten vergrößert und seine guten Seiten übersieht, in direktem Streit mit der apostolischen Vorschrift 1 Kor. 13, 4—7. An die Verleumdungssucht, Schmähsucht, Ohrenbläserei, Klatscherei ꝛc., über welche Laster verdient verglichen zu werden Reinhard, System der christl. Moral I, S. 681—693 der 4. Aufl. Mit Recht bemerkt er dort, daß auch parteiische und leidenschaftliche Recensenten sich nicht selten in hohem Grade dieser Laster schuldig machen. Vergleiche auch Bayle's Dissertation sur les libelles difamatoires, im 4. Bande seines Dictionnaire, und die treffende Skizze eines feinen Verleumders in den moralischen Vorlesungen von Gellert, S. 647 ff. Wie wenig sich dieses Alles mit den Pflichten der christlichen Bruderliebe vereinigen läßt, fällt von selbst in's Auge. Vergl. 1 Kor. 4, 5; Eph. 4, 25; Kol. 3, 13.

8. „Das Gesetz beschützt den Nächsten durch das Gebot der Bruderliebe; wer ihn dessen ungeachtet verletzend angreift, der vergreift sich an dem ihn schützenden Gesetz selbst, stellt sich über das Gesetz und wählt sich aus, was er davon beobachten oder nicht beobachten will; damit aber hört er auf, ein Thäter des Gesetzes zu sein." Von Gerlach.

9. Auch im täglichen Leben muß der Christ zeigen, daß er sich in allen Dingen durch das Abhängigkeitsgefühl leiten läßt, das den tiefsten Grund alles religiösen und sittlichen Lebens ausmacht. Hierzu regt auch Jakobus seine Leser an in Uebereinstimmung mit Salomo (Spr. 27, 1), mit Christo selbst (Matth. 6, 34) und mit dem Brief an die Hebräer (Kap. 6, 3). Manche sündhafte Handlung würde unterlassen, mancher übereilte Schritt nicht gethan werden, wenn das Wort: „so der Herr will und wir leben" nicht nur auf den Lippen, sondern tief im Herzen gefunden würde. Vergleiche die Abhandlung von Morus: De homine submittente se Deo, in den Opusculis II, pag. 123 sqq.

10. Kein ausgedehnteres Sündengebiet als das, auf welches uns Jakobus (V. 17) einen einzelnen Blick gestattet, das der Unterlassungssünden, und doch auch wiederum keines, auf welchem Mancher sich weniger beunruhigt. Wie Mancher stellt sich vollkommen zufrieden, wenn er, seiner Meinung nach, nur nichts mit Gedanken, Worten oder Werken gethan hat, was im Streit mit der Liebe zu Gott und dem Nächsten ist, hat sich aber

noch nie selbst beschuldigt über das, was er, es sei unbewußt, es sei absichtlich, unterließ! Viele wenden selbst gegen solche einfache, schon für sich selbst sprechende Ermahnungen, wie die von V. 13—16, heimlich ein, daß sie ja das Alles schon lange wissen, ohne zu bedenken, daß Wissen ohne Thun in keiner Weise zu entschuldigen sein kann. Vergl. Joh. 3, 17. — „Des Guten Unterlassung ist des Bösen Vollbringung. Wir können auch in dieser Weise Diebe und Mörder werden; z. B. der Priester und der Levit, welche an dem Unglücklichen vorübergingen, versündigten sich durch Unterlassung an dem fünften Gebot. Mit diesem Unterlassen des Guten steht auch die Lässigkeit zum Guten in Verbindung; man wird nach und nach immer lässiger, bis am Ende alle Lust zum Guten uns verläßt, und das ist der Tod, vor welchem wir uns hüten sollen. Bewahre dich deßhalb auch vor dem Verschiebenwollen! Verschiebt man eine Sache, die man thun soll, so verliert sie in unsern Augen an Wichtigkeit, und bald denkt man gar nicht mehr daran. Solche Vernachlässigungen decken uns die Trägheit unsers Herzens, einen gar gefährlichen und bedenklichen Krankheitszustand, auf." Viebebandt.

Homiletische Andeutungen.

Die Freundschaft mit der Welt Feindschaft Gottes. — Das Verhältniß des Christen zu der ihn umgebenden Welt. — Ueber den geistlichen Ehebruch, vergl. Hos. 2, 1—19. — Nie soll die Schrift zu dem Christen ein einziges Wort vergebens sprechen, vergl. Joh. 10, 35b. — Der Geist, der in dem Christen wohnt, steht mit jedem Haß und Neid in entschiedenem Widerspruch. — Gott kann überschwänglich thun über Alles, das wir bitten oder verstehen, Eph. 3, 20. — Gott widersteht dem Hoffärtigen, aber dem Demüthigen gibt er Gnade: 1) Das ist nicht anders, laut der Stimme der Geschichte und der Erfahrung; 2) das kann nicht anders sein, wenn wir sehen, wie Gott und der Sünder einander gegenüber stehen; 3) das soll nicht anders sein, wenn Gott verherrlicht und der Sünder erhalten werden soll; 4) das wird nie anders sein und der Sünder darf es sich also wohl merken. — (V. 6. 7) Wie sich Gott dem demüthigen Christen gegenüber und wie sich der demüthige Christ seinem Gott gegenüber verhält. — Die Nothwendigkeit einer beständig erneuerten Bekehrung zu Gott nach jeder neuen Abweichung. — Die höchste Forderung des christlichen Lebens: nahet euch zu Gott, und sein höchster Trost: er wird sich zu euch nahen. — Wie wenig die Reinigung der Hände ohne die Reinigung des Herzens bedeutet: Das Innere und das Aeußere muß bei der Bekehrung unzertrennbar zusammengehen. — Der Anfang der Bekehrung, das Ende jeder sündlichen Freude. — Blieben wir nicht so weit von Gott entfernt, so würde auch Gott nicht so weit von uns bleiben. — Das Gebot der inneren Reinigung kann nie vollendet werden ohne das Gebet, Ps. 51, 12. — (V. 10. 11) Das christliche Leben eine Vereinigung der Demuth und der Liebe. Wer wahrlich vor Gott sich selbst kennt und erniedrigt, wird ebenso wenig die Lust als den Muth haben, lieblos über den Bruder zu urtheilen. — Die Sünde gegen den Bruder zugleich Sünde gegen Gott. — Die Verleumdung in frommen Gesellschaften und christlichen Kreisen: 1) Spuren, 2) Quellen, 3) Früchte dieses Lasters. — Wer von Andern Böses spricht, benachtheiligt dadurch 1) den Bruder, welchen er verleumdet, 2) den Nächsten, der ihn anhört, 3) am allermeisten sich selbst. — Der Christ ist zwar berufen, ein Thäter des Wortes, nicht aber um ein Richter des Gesetzes zu sein. — Wie Gott dem Uebertreter des Gebotes der Liebe gegenüber steht 1) als der Gesetzgeber, 2) als der einzige Gesetzgeber, 3) als der einzige Gesetzgeber, der erhalten und verderben kann. — (V. 13 ff.) Ueber die Abhängigkeit von Gott auch in den Handlungen unsers täglichen Lebens. — Unterschied zwischen dem christlichen und dem weltlich gesinnten Kaufmanne. — Das christliche und das unchristliche Reisen. — Unsere Unbekanntschaft mit der Zukunft, 1) von ihrer beunruhigenden, aber auch 2) von ihrer wohlthätigen Seite. — „Was ist euer Leben?" Verschiedene Antworten auf diese Frage von dem Standpunkte 1) der Erfahrung, 2) des Glaubens. — Das Leben ein Dampf, der aber als ein Opfergeruch emporsteigen soll. — Wie viel Ursache haben wir, nicht nur zu denken, sondern auch zu sagen: so der Herr will und wir leben! 1) Gründe dieser Stimmung: a. durch den Tod oder Mangel an Kraft werden wir nicht selten an der Ausführung der besten Pläne verhindert; b. oft sind die Pläne Anderer mit den unsrigen streitig, oder die unsrigen mit denen Anderer, und beide neutralisiren sich; c. oft wird uns die Gelegenheit und die Lust zur Ausführung unserer Pläne genommen, Alles aber unter Gottes Leitung. 2) Früchte dieser Stimmung: sie wird uns a. bedachtsam machen bei dem Anordnen, b. dankbar bei dem Gelingen, c. zufrieden und unterworfen bei der Vereitelung auch unserer Lieblingspläne und Wünsche. — Memento mori, vgl. Ps. 90 u. 103. — Die Lebensaufgabe darf nie ohne den direkten Zusammenhang mit dem Tode betrachtet werden. — Erlaubter und unerlaubter Ruhm auf christlichem Standpunkte. — Die große Kluft zwischen Wissen, Wollen und Thun. — Die Größe der scheinbar kleinen Unterlassungssünden. — „Wer da weiß, Gutes zu thun ꝛc." Ausgedehnte Anwendbarkeit dieser Regel auf dem Gebiet der christlichen Philantropie und Heidenmission.

Starke: Luther: Neidische Menschen sind nicht Tempel des Heiligen Geistes, Kap. 3, 14. 15; 2 Tim. 1, 7. — Die Hoffärtigen bekommen anstatt der Ehre, der sie nachjagen, Schimpf und Schande, Matth. 25, 33. — Je mehr Demuth, desto mehr Gnade; sind in den Thälern einige Höhlen niedriger als die andern, so läuft darin das Wasser zusammen, Luk. 5, 8. — Die Demuth des Herzens ist der gewisseste Weg, nicht nur von Menschen geliebt, sondern auch von Gott selbst geehret zu werden, Luk. 14, 11. — Hedinger: Mit Schlafen überwindet man den Feind nicht. Nimm das Schwert des Geistes, den Helm der Hoffnung, den Schild des Glaubens, alsdann bist du gerüstet zum Streit, Ephes. 6, 11. — Nichts Unreines kann sich mit Gott, dem allerreinsten Wesen, vereinigen, Jes. 1, 16. — Die Demuth ist der sicherste Weg zur beständigen Hoheit, Matth. 23, 12. — Vom Nebenbruder übel reden thut mehr Schaden, als man meint; so viel Worte, so viel Wunden schlägt er in's Gewissen, Ps. 52, 4; 140, 12. — Nova Bibl. Tub.: Ein Frommer hält stets Wache über seine Zunge, daß sie nicht den Nächsten richte und wider denselben lästere, Röm. 14, 13. — Luther: Gott hat uns

sein Gesetz gegeben, nicht daß wir es tadeln, sondern halten sollen, 5 Mos. 7, 11. — Starke: Menschliche Gesetzgeber können die, so ihren Befehlen gehorchen, einigermaßen zwar glückselig, doch aber so wenig als sich selbst selig machen; Gott kann Beides vollkommen. — Der Apostel verwirft nicht durchgehends den Handel, sondern er schilt nur diejenigen, die so gewinnsüchtig sind, daß sie Gottes dabei vergessen, die da meinen, es komme Alles auf ihren Witz, Rennen und Laufen an, und nicht bedenken, daß sie ohne Gottes Gnade nichts thun können. Es ist das Handeln und Schachern den Juden vor und nach Christi Geburt eigen gewesen, sonderlich denen, die außer ihrem Lande Kanaan gelebt haben. Denn weil sie unter fremden Völkern an Ländereien kein Eigenthum gehabt, so haben sie sich von allerhand Gewerbe nähren müssen, wie sie auch noch thun, wenn es nur in rechter Ordnung geschähe. — Nova Bibl. Tub.: Du elender Mensch, der du dir so große Anschläge machest, weißt du nicht, daß Gott morgen deine Seele von dir fordern kann? Luk. 12, 19. 20. — Langii Op.: Nichts ist allgemeiner, als daß auch die gesundesten Körper, von allerhand Alter, ehe man sich es versieht, mit allerhand Krankheiten angegriffen werden, Hiob 14, 2. — Hedinger: Der Wille Gottes ist in allen leiblichen und geistlichen Verrichtungen der Christen einzige Richtschnur, wie bei Christo und Paulus, Joh. 4, 34; 1 Kor. 4, 19; Apostg. 21, 13. 14. — Der Wille Gottes läßt auch das Böse zu, richtet es aber zum Besten seiner Kinder, 1 Mos. 50, 20. — Eine böse Sache und ein trotziger Sinn voll eigenen Ruhmes ist gemeiniglich bei einander, Kap. 3, 14; Röm. 1, 30. — Langii Op.: Es entschuldigt keine Unwissenheit in solchen Dingen, zu deren Erkenntniß der Mensch wohl hätte gelangen können; wenn er aber etwas Besseres erkannt und sich doch dabei untreu und ungehorsam erwiesen hat, so wird dadurch seine Schuld so viel größer, Luk. 12, 47. 48.

(Zu V. 11.) Stier: Das Urtheilen im Herzen habe ich nöthig, um vor dem Bösen mich selbst zu hüten und nur das Gute zu behalten; das Bestrafen und Ermahnen bin ich dem Bruder nach der Liebe schuldig, um ihn zu bessern und seiner Seele Gutes zu erzeigen. Aber ganz etwas Anderes als dies ist schon das hochmüthig zufahrende, zornige Zanken und Schelten, wenn ich mit Jemanden von seiner Sünde rede; vollends das Aergste, woraus überall noch größerer Unfriede kommt, ist das leider überall nicht seltene, wiewohl durchaus verbotene Afterreden, welches Luther im Katechismus weislich in's achte Gebot gesetzt hat. Da redet man ohne Beruf und Pflicht, aus Uebermuth, mit gehässigem Sinn von des Einen vermeinter Sünde zu dem Andern; da sagt man dem Nächsten hinter seinem Rücken Böses nach, als ein falscher Bruder, anstatt ihm aufrichtig in's Angesicht zu reden. So thaten zur Apostelzeit die Heiden gegen die Christen, wollten muthwillig ihre guten Werke nicht ansehen, sondern lieber von ihnen afterreden als von Uebelthätern (1 Petri 2, 12). So thun die getauften Heiden heutzutage noch gegen die Gottseligen, denen sie allerlei Uebles nachreden und anhängen, daran sie lügen. Geschieht das auch unter solchen, die doch Brüder sein wollen, so zeuget wahrlich der Heilige Geist scharf dagegen und lehrt die Christen vielmehr ihrerseits, auch gegen die Weltkinder es nicht also zu machen. Bei solchem Afterreden ist niemals ein gutes Gewissen oder getroste Antwort auf die Fragen: sagte ich das auch von ihm, wenn er dabei wäre? warum sage ich es nicht zuerst ihm selber? warum und wozu rede ich denn jetzt davon? — Da ist kein Gehorsam der Pflicht, noch Absicht der Liebe; da redet und richtet der eigene, vorwitzige, hochmüthige Sinn, darum geht es auch dabei so bald in falsches Urtheilen, oder gar in das, wenn auch die Sache richtig wäre, jedenfalls und durchaus verbotene Verurtheilen, verdammende Richten.

(Zu V. 17.) Unnütze Knechte sind wir vor dem Höchsten, das ist gewiß, denn alle Tüchtigkeit kommt uns nur von ihm; aber eben weil er uns tüchtig macht, sind wir schuldig, Alles zu thun, was uns befohlen ist. Fleißig Gutes thun, wie wir wissen, nach Gottes Willen. Das setzt Jakobus zuletzt an die Stelle von jedem eigenwilligen Dies- oder Dasthun. Wenn wir uns in guten Werken trachtend nach dem ewigen Leben erfinden lassen, wahrlich dann ist unser kurzes Erdenleben mehr als ein Dampf, der verschwindet, geworden, dann ist es die Saatzeit für die große Ernte des wahrhaftigen Gewinns.

Jakobi (zu V. 15): So der Herr will und ich lebe. Es gibt allerdings nicht wenige Christen, welche die Vorschrift unsers Textes also buchstäblich nehmen, und sich zu versündigen meinen, wenn sie von zukünftigen Dingen reden und nicht jedesmal eines solchen frommen Beisatzes bedienen. Aber wenn hier der Glaube nahe an den Aberglauben gränzt und wir Spuren solchen Aberglaubens wirklich sogar bei vielen sonst aufgeklärten Christen finden, sinkt das bedeutungsvolle Wort: so der Herr will und ich lebe, nicht zur bloßen Redensart herab, wenn wir es bei jedem kleinen Anlasse im Munde führen? und ist nicht zu befürchten, daß eine bloße, blinde Gewohnheit werde aus dem, was immer nur im tiefsten, lebendigsten Gefühle von unserer Ohnmacht und der Macht Gottes von uns gesprochen werden sollte? Lasset uns auch hierauf anwenden das große Wort des Apostels Paulus: Das Reich Gottes steht nicht in Worten, sondern in Kraft, 1 Kor. 4, 20.

Neander: So der Herr will und wir leben. Es erhellt, daß Jakobus, indem er dieses sagte, nicht darauf dringen wollte, daß man eine solche Bedingung immer wörtlich aussprechen sollte. Solche Redensarten hätten ja auch zur bloßen Form werden können, und diese Gemeinden waren vermöge ihrer ganzen Richtung wohl geneigt, Alles zur bloßen Form zu machen. Jakobus gebraucht eben gern, wie wir schon wahrgenommen haben, etwas Besonderes statt eines allgemeinen Gedankens, und so setzt er auch hier, statt den allgemeinen Gedanken von der Ungewißheit und Abhängigkeit des ganzen irdischen Lebens auszudrücken, solche Worte, die dazu geeignet waren, diesen allgemeinen Gedanken in der Anwendung auf den besonderen Fall zu bezeichnen.

Heubner (zu V. 15): Jakobus wird hier Manchem als ein Pietist erscheinen, aber gerade an dem, was er sagt, kann man ächte, aufrichtige Pietät erkennen. Der ist wahrhaft fromm, dessen Frömmigkeit sein ganzes Herz und sein ganzes Leben und Thun durchdringt. Auch das Irdische mit Gott treiben ist Charakter des Christen: „mit Gott" ist sein Wahlspruch bei Allem, Kol. 3, 17. — Der Unternehmungsgeist ohne Religion ist allemal

Hochmuth. — Lisco (V. 7—10): All unser Thun ist zugleich Wirksamkeit Gottes. — (V. 11—17) Die Gefahr des Hochmuths: 1) Er verleitet uns, Andere lieblos zu richten (V. 11. 12); 2) er verführt uns, der eigenen Kraft zu viel zuzutrauen (V. 13—17). — Das Unchristliche im Betriebe zeitlicher Geschäfte. — Porubszky (V. 4—6): Weltlich und geistlich. — (V. 6. 7) Seid Gott unterthänig. — (V. 7. 8) Die höchste Aufgabe des menschlichen Wollens. — (V. 8—10) Drei Stufen zur wahren Buße: 1) der Schmerz, 2) der Glaube, 3) die That. — (V. 11. 12) Unser Urtheil über Andere verurtheilt uns selbst. — (V. 13—17) Ueber die Zuversicht bei unserm weltlichen Treiben. — Weineck (V. 13—15): Worin christliche Familien beim Rückblick auf ein scheidendes Jahr Beruhigung finden können. — Wolf (V. 13—16): Daß der Mensch wohl der Zerstörer seines Glückes, aber nicht der Erbauer desselben werden könne.

IX. Siebente Erinnerung.

Strafrede und Verkündigung des bevorstehenden Gerichts an die Reichen, die eigentlichen Judaisten, ganz im prophetischen Ton gehalten. Aufforderung zur Buße oder zum Vorgefühl des Gerichts.

Kap. 5, 1—6.

1 Wohlan nun, ihr Reichen, weinet bis zum Heulen über eure Trübsale, die über
2 euch heranziehen! *Euer Reichthum verrottet [schon], und eure Kleider sind Mottenfraß
3 [vermottet] geworden. *Euer Gold und das Silber ist verrostet, und ihr Rost wird ein Zeugniß wider euch sein und wird euer Gefleische [σάρκας, eure Fleischlichkeiten] fressen wie
4 Feuer. Ihr habt euch Schätze aufgehäuft in den letzten [jüngsten] Tagen. *Siehe, der Lohn der Arbeiter, die eure Felder gemähet [abgeerntet] haben, der vorenthalten worden ist, der schreiet auf von euch her, und das Rufen der Schnitter ist gekommen zu den
5 Ohren des Herrn der Heerschaaren. *Ihr habt hoch gelebt auf Erden, habt euch ausgelebt und habt fett gemacht [gemästet wie Fleisch] eure Herzen [wie[1]] am Schlachttage
6 [selbst]. *Ihr habt verurtheilt, habt getödtet den Gerechten. Er steht euch nicht [mehr hemmend und rettend] im Wege.

Exegetische Erläuterungen.

1. Inhalt: Aufforderung an die Judaisten zur Buße oder zum Vorgefühl des Gerichts, V. 1. — Ihr Zustand: die geistliche Selbstverblendung, die Verdorbenheit und Selbstauflösung ihres vermeintlichen Reichthums, V. 2. 3. — Ihre aus jener geistlichen Selbstverblendung hervorgegangenen positiven Verschuldungen. Ihre Verschuldungen gegen die Schnitter der israelitischen Ernte. Die ahnungslose Sicherheit ihres Wohllebens am Tage ihres Gerichts selbst. Die Schuld der Tödtung des Gerechten, V. 4—6.

2. Aufforderung an die Judaisten zur Buße oder zum Vorgefühl des Gerichts, V. 1. **Wohlan nun, ihr Reichen.** Was die Reichen anlangt, so beziehen wir uns auf die Einleitung, auf Kap. 1, 10 und Kap. 2, 6. 7. Daß hier nicht äußerlich Reiche gemeint seien, sondern die Reichen im Sinne der alttestamentlichen (Ps. 73; Jes. 5), evangelischen (Matth. 19, 24; Offb. 3, 17) und symbolischen Ausdrucksweise, sollte man einem apostolischen Manne, geschweige einem Apostel, wohl zutrauen. Nach der gewöhnlichen Auffassung sollte man erwarten, entweder hätte der Brief die äußerlich Reichen aus der Kirche verdrängen müssen oder diese den Brief des Jakobus aus dem Kanon. So wie aber die Judenchristen selber verschollen sind, so hat man sich auch in der heidenchristlichen Kirche die großartige prophetische Bußpredigt des treuen christlichen Judenapostels allmählich auf den Begriff einer rigorösen, moralischen Strafpredigt reduziren lassen. Das wiederholte ἄγε νῦν ist kein Beweis dafür, daß hier dieselben gemeint seien, wie Kap. 4, 13 (wie Huther annimmt). Individuen als solche sind überhaupt nicht gemeint; dort ist die Ansprache gerichtet an die Judaisten, die auf's gefährlichste stehen, hier aber an solche, die nach der letzten Verwarnung sich in der Selbsttäuschung, sie seien die theokratisch Reichen, verstocken. Die ganze prophetische Wehrede ist nach ihren Analogieen im Alten Testamente (Jes. 2, 22; Kap. 3; Kap. 9, 19 ꝛc.), nach der Rede Christi (Matth. 23) und nach der Apokalypse (Kap. 18) zu beurtheilen. — **Weinet bis zum Heulen.** De Wette u. A. verstehen dies als eine Aufforderung zum Weinen der Buße; Huther schließt sich der Auslegung Calvin's an, nach welcher hier keine Ermahnung zur Buße stattfindet, die Rede scheine ihm mehr zu sein: simplex denuntiatio judicii dei, qua eos terrere voluit ab spe veniae. Wiesinger nimmt eine mittlere Stellung ein: die Absicht des Jakobus sei darum doch wie bei den alttestamentlichen Propheten keine andere, als wo möglich noch zur Umkehr zu bewegen. Wenn Huther einwendet, diese Absicht habe Jakobus nirgends angedeutet, so übersieht er Folgendes: 1) daß auch die allerstärksten Gerichtsdrohungen des Alten Testaments in irgend einem Maße hypothetisch sind (s. das Buch Jonas, Jer. 18, 7 ꝛc.), 2) daß bei der bestimmtesten Voraussicht der Unausbleiblichkeit des Gerichts im Ganzen doch die Möglichkeit der Erweckung und Rettung Einzelner durch eine solche Drohung immer noch mit gesetzt ist, 3) daß die göttliche Vorausverkündigung eines solchen Gerichts zugleich ein Zeugniß der Wahrheit für die Folgezeit sein will, was andern Geschlechtern zur Warnung und zum Heile dienen soll. Noch auf-

1) Das ὡς der Recepta, welches bei den Codd. A. B., in der Vulg. und anderen Versionen sich nicht findet, von Codd. G. K. empfohlen, ist wahrscheinlich exegetisch.

fallender wird die strenge Fassung Huther's, wenn er in Betreff des Imperativs das Wort Semler's bestreitet: stilo prophetico imperat, ut rem certissimam demonstret, und behauptet, der Imperativ sei in seiner eigentlichen Bedeutung festzuhalten. Das wäre also ein Befehl, zu weinen ohne Hoffnung des Heils. Das Partizip ὀλολύζοντες (ὀλολύζειν öfter von dem Heulen unter dem herannahenden Gericht, Jes. 13, 6; 14, 31 ꝛc.) bezeichnet ein Weinen mit beständigem Heulen, d. h. bis zum Heulen sich steigernd. — **Ueber eure Trübsale.** Die verhängten Gerichtsleiden, welche der Apostel nicht bestimmt veranschaulicht, sondern weiterhin nach ihren Vorzeichen nur andeutet. — **Die über euch heranziehen.** Daß er zunächst den jüdischen Krieg und die Zerstörung Jerusalems, auf welche letztere Thomas von Aquino, Grotius, Michaelis u. A. das Wort deuten, im Sinne hat, ist wohl nicht zweifelhaft. Wenn Huther dazu bemerkt: sie haben in der Hinsicht nicht Unrecht, als diese (Zerstörung Jerusalems) und das letzte Gericht in der Vorstellung sich noch nicht geschieden hatten, so fehlt dafür jeder Beweis. Vielmehr werden die ταλαιπωρίαι als ἐπερχόμεναι dargestellt, als bereits heranziehend; dagegen thut hinsichtlich der Zukunft des Herrn noch ein recht geduldiges Warten noth nach V. 7 ff., wenn sie auch im Lichte der christlichen Hoffnung (nicht der chiliastischen Berechnung) nahe ist. Das über euch, womit Luther u. A. jenes Heranziehen der Trübsale näher bestimmen, ergibt sich zwar nicht aus dem buchstäblichen Ausdruck, wohl aber aus dem Zusammenhang; auch liegt in dem ἐπί dafür eine Andeutung.

3. Ihr Zustand: die geistliche Selbstverblendung, die Verdorbenheit und Selbstauflösung ihres vermeintlichen Reichthums, V. 2. 3. **Euer Reichthum verrottet.** Das Verbum σήπω (im Neuen Testamente ein ἅπαξ λεγ.): faul machen, durch Fäulniß zu Grunde richten, heißt im Passiv. und im Perfekt. II σέσηπα (wie hier): verfaulen, verwesen, faul sein, oder auch in faulichter Gährung sich befinden. Es hat aber auch die allgemeinere Bedeutung: verderben, sich auflösen (Sir. 14, 19). Es ist also nicht nöthig, wegen dieses Verbums unter dem πλοῦτος mit Gebser u. A. frumenta zu verstehen. Eine Hauptfrage ist hier, ob mit diesem und dem folgenden Ausdruck die natürlichen, immanenten Gerichte der Sünde gemeint sind als Vorzeichen der herandrohenden positiven, oder die letzteren (Grotius, Bengel), so daß in prophetischer Weise das Zukünftige als bereits geschehen dargestellt würde (de Wette, Wiesinger, Huther u. A.). Offenbar aber ist Ersteres gemeint, das Verrotten des Reichthums und der Mottenfraß der Kleider bezeichnen immanente, natürliche Verderbnisse. Aber hier, so wie bei den Propheten (Jes. 28, 1. 2; Kap. 33, 11. 12; Jer. 7 ꝛc.) und in der eschatologischen Rede Christi (Matth. 24, 28) sind diese natürlichen Verderbnisse als das Gericht der Selbstauflösung der Sünde in ihren Produkten die Vorzeichen des positiven Gerichts. Der Reichthum aber ist nicht, wie gewöhnlich geschieht, buchstäblich zu verstehen, sondern symbolisch. Dem prophetischen Begriff der Reichen entspricht der prophetische Begriff des Reichthums. Es ist also die veräußerlichte judaistische Gerechtigkeit mit allen ihren nationalen Glaubensprärogativen gemeint, allerdings zusammengefaßt mit dem äußerlichen, weltlichen Wohlstand und Wohlbehagen, mit dem sich eine solche Selbstgerechtigkeit nach außen ergänzt. Daß damals, als Jakobus diesen Brief schrieb, die jüdischen Verhältnisse das Ansehen eines geistlichen Wohlstandes (in Orthodoxie und Weltheiligkeit), so wie eines weltlichen Aufblühens unter der theilweisigen Herrschaft Herodes Agrippa des Zweiten hatten, ist aus der Geschichte bekannt (s. m. apostol. Zeitalter, Bd. I, S. 307, 312, 324). — **Und eure Kleider.** Ohne Zweifel im Sinne des prächtigen Gewandes Kap. 2, 2. — **Sie sind Mottenfraß geworden.** Von Motten zerfressen, σητόβρωτος, Hiob 13, 28; nicht bei den Klassikern vorkommend und sonst nicht im Neuen Testamente. — **Euer Gold und das Silber ist verrostet.** Das Verbum κατιόω im Neuen Testamente ἅπαξ λεγ. Gold und Silber nehmen keinen Rost an, daher bemerkt Hornejus, es sei populariter dictum, was Huther billigt. Pott erklärt die auffallende Aussage von dem Verblühen des Glanzes, Andere anders. Nach Huther hat Jakobus in der lebendig konkreten Darstellung den Unterschied der Metalle nicht ängstlich berechnet. Dies wäre doch eine etwas starke Popularität des Ausdrucks. Wenn es Jes. 1, 22 heißt: dein Silber ist zu Schlacken geworden, so ist das gewiß nicht blos populäre Rede; im Gegentheil soll das Widernatürliche pointirt werden, daß die Oberen Israels Abtrünnige und Diebesgesellen geworden sind. Also gerade eine widernatürliche Erscheinung will auch unser Apostel ausdrücken, natürlich in bildlicher Weise. So widernatürlich es ist, daß Gold und Silber von Rost gefressen werden, so widernatürlich ist es, daß die Herrlichkeit Israels ebenso verdorben ist, wie die den unedlen Metallen vergleichbare Herrlichkeit anderer Völker verdirbt. — **Und ihr Rost wird ein Zeugniß wider euch sein.** Nach Wiesinger, dem Huther beistimmt, ist dies so zu deuten: im Verderben ihrer Schätze (das durch ein äußeres Gericht herbeigeführt werden soll) schauen sie ihr eigenes. Allein der Verlust des äußeren Vermögens unter äußeren Verderbnissen ist doch keineswegs ein Zeugniß von innerem Verderben der Beraubten. Nach Oecumenius soll der Rost an diesen Schätzen wider ihre Hartherzigkeit zeugen; sie haben damit kein Wohlthun ausgeübt. Daran ist so viel richtig, daß jedenfalls von einem in ihren Verhältnissen immanenten Verderben die Rede ist; nur fehlt die Würdigung des bildlichen Sinnes: die Verrostung eures Goldes und Silbers, eurer Herrlichkeit, durch eure Oberen (s. Jes. 1, 22. 23) repräsentirt, wird ein Zeugniß dafür sein, daß die Nation in ihren Reichen überhaupt verdorben ist. Und so war's in der That. Die Oberen, die im Geistesleben glänzen sollten wie blankes Silber und Gold, waren in Satzungen verrostet und rissen die Mehrheit des selbstgerechten Volks in ihr eigenes Verderben hinein. — **Und wird euer Gefleische.** Der Plural σάρκες wird verschieden erklärt. Nach Baumgarten steht das Wort einfach statt ὑμᾶς, nach Augusti soll es die wohlgemästeten Leiber bezeichnen, nach Huther die Fleischestheile des Leibes, und zwar im Gegensatz gegen die Knochen, mit Beziehung auf 2 Kön. 9, 36 und besonders Micha 3, 2. 3. Allein in den betreffenden Stellen ist nicht von einem fressenden Feuer die Rede; das Feuer kann ebenso gut Knochen fressen als Fleischestheile. Wir nehmen daher an, daß das Fleisch hier in vitiösem Sinne genannt ist wie

1 Mos. 6, 3; Jer. 17, 5 und Joh. 3, 6, und daß der Plural eben das Leben der Reichen in Fleischlichkeiten oder Aeußerlichkeiten des religiösen, bürgerlichen und persönlichen Lebens, worin sie sich wohl gefallen, ausdrückt. Jener verzehrende Rost des abgestorbenen, todten und tödtlichen Satzungswesens frißt von dem Gold und Silber aus, mit dem sie sich schmücken, durch das Fleisch ihrer Gebräuche, Ceremonien, irdischen Güter hindurch bis auf das Mark ihres persönlichen, sinnlichen Daseins, bis zur Vernichtung ihres Lebens. Es ist ein Rost, der die verzehrende Energie des Feuers hat (Ps. 21, 22; Jes. 10, 16. 17 ꝛc.). Der mit dem Rost bezeichnete faule Stabilismus verwandelt sich im letzten Moment in das Feuer einer revolutionären Bewegung, in einen fanatischen, verzehrenden Brand des Aufruhrs (s. Offenb. 19, 20), oder kurz: der Absolutismus wird zur Revolution. Es ist die vollendete nationale Selbstauflösung, wie sie sich im jüdischen Kriege und in dem belagerten Jerusalem vollständig entwickelte. Es ist also einerseits weder blos von verzehrendem Kummer und Mangel (Erasmus u. A.), noch andererseits schon von den eigentlichen positiven Gerichten (Calvin, Grotius, Wiesinger, Huther u. A.) die Rede. Was den Zusatz: wie Feuer anlangt, so wird er von Wiesinger nach der Interpunktion von Cod. A. und Oecumenius, und nach Grotius und Knapp auf das Folgende bezogen: tanquam ignem opes istas congessistis, et quidem ipsis extremis temporibus. Wiesinger führt als Analogie Röm. 2, 5 an: θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργήν. Mit Recht bemerkt Huther dagegen, daß der Hauptaccent bei dem ἐθησαυρίσατε auf ἐσχάταις ἡμέραις liege. Dies genügt; die weitere Bemerkung, wonach dieses Feuer schon das positive Gericht bezeichnen soll, halten wir aus bereits angeführtem Grunde für unrichtig, doch weist dieses Feuer auf das positive Gericht hinüber. Gegen Wiesinger's Construktion spricht noch das ὡς, so wie das allzu Kühne der Metapher: ihr habt euch gleichsam Feuer gesammelt, indem ihr euch eure Schätze sammeltet. — **Ihr habt euch Schätze aufgehäuft.** Das Verbum bedarf keiner bestimmten Angabe des Objekts, und die Ergänzung mit ὀργήν nach Röm. 2, 5 (Calvin u. A.) ist überflüssig und willkürlich. Außerdem sind die Schätze, wie Huther erinnert, vorher genannt. — **In den letzten Tagen.** Nicht etwa auf die letzten Tage, und die letzten Tage sind nicht die letzten Tage des Lebens, aber auch nicht die letzten Tage vor der Wiederkunft Christi (Huther). Es sind eben die letzten Tage vor dem nationalen Endgericht, das er schon V. 1 angedeutet, aber noch nicht beschrieben hat. Das Schätzesammeln geschieht in der Voraussicht auf eine lange, glückliche Zukunft; das an sich schon verwerfliche Schätzeaufhäufen in den letzten Tagen des Daseins, dicht vor dem Gericht, das nicht nur den Untergang der Schätze bringt, sondern auch des Daseins, hat vollends den Charakter einer furchtbaren Ahnungslosigkeit und wahnsinnartigen Selbstverblendung. Alle ihre geistlichen und weltlichen Schätze haben den Charakter des Nutzlosen, des Hinderlichen, gegenüber dem Gericht, und müssen als die Mittel ihrer Selbsttäuschung zerrinnen, um einer furchtbaren Enttäuschung Platz zu machen. So tritt die Andeutung des positiven Gerichts näher heran. Vorab aber weist der Apostel noch hin auf die entscheidenden Verschuldungen.

4. Ihre aus jener geistlichen Selbstverblendung hervorgegangenen positiven Verschuldungen. Ihre Verschuldung gegen die Schnitter der israelitischen Ernte. Die ahnungslose Sicherheit ihres Wohllebens am Tage ihres Gerichts selbst. Die Schuld der Tödtung des Gerechten, V. 4—6. **Siehe, der Lohn der Arbeiter.** Die erste entscheidende Schuld. Huther sagt: die Ungerechtigkeit gegen die, welche für sie arbeiten; Wiesinger: ein Fall statt vieler, und zwar ein Fall, der die schreiende Ungerechtigkeit dieser Reichen dicht vor Augen stellt, als Uebertretung des ausdrücklichen Verbots: 5 Mos. 24, 14. 15; 3 Mos. 19, 13; Mal. 3, 5. — Und das sollte die ganze Bedeutung der Stelle sein! Es ist aber erstlich undenkbar, daß sich jene umschweifenden, handeltreibenden Juden der Diaspora (Kap. 4, 13) plötzlich alle in große Gutsbesitzer verwandeln sollten. Und zweitens undenkbar, daß Jakobus den reichen jüdischen Gutsbesitzern in der Diaspora ringsum sollte den Vorwurf machen können im buchstäblichen Sinne, daß sie den Arbeitern ihren Lohn vorenthalten. Wir müssen also auch hier auf den symbolischen Sinn dringen. Und da fragt sich zuerst, was ist die Ernte Israels nach dem Ausdruck der Propheten (Jes. 9, 3; Joel 3, 18), dem Ausdruck des Täufers (Matth. 3, 12) und dem Worte Christi (Joh. 4, 35; Matth. 9, 38; vergl. Offenb. 14, 15. 16). Es ist die Zeit, da die theokratische Saat Gottes in Israel zur Ernte Gottes gereift ist; einerseits zur Ernte des Gerichts, andererseits zur Ernte der Erlösung. Der letztere Begriff waltet nun hier vor. Die Ernte Israels war der gereifte Geistesertrag des Alten Bundes, wie er in dem Wirken Christi erschien; unter den Schnittern mag man füglich nach Joh. 4, 35 die Apostel, so wie die ersten Christen überhaupt verstehen. Ihnen blieben die Reichen in Israel den Lohn schuldig, indem sie ihr Zeugniß im Unglauben verwarfen. Und so schrieen die Stimmen dieser Schnitter zu den Ohren des Herrn Zebaoth, d. h. außer dem Bilde: die Verschuldung an ihnen schrie zu Gott empor, und zwar zu ihm als dem Herrn der Heerschaaren, die schon im Begriff waren, heranzuziehen, um das Gericht Gottes über Israel zu vollziehen. — Die Arbeiter, ἐργάται, s. 1 Tim. 5, 18. Das ἀμᾶν, abmähen, ein ἅπαξ λεγ. im Neuen Testamente. Der Ausdruck deutet zugleich an, daß die ganze Segensernte Israels von diesen Arbeitern heimgebracht ist in die christliche Gemeinde und außerdem keine Ernte übrig. — **Der vorenthalten worden ist.** Wir construiren mit Huther: der vorenthaltene Lohn schreiet von euch her, ἀφ' ὑμῶν, wie es 1 Mos. 4, 10 heißt: die Stimme des Blutes schreiet von der Erde auf, weil damit das um Rache schreiende Unrecht auf die Seite der Uebelthäter gestellt wird, nicht auf die Seite der Arbeiter; die gewöhnliche Construktion: der von euch vorenthalten ist, scheint weniger das ἀπό statt ὑπό gegen sich zu haben, als eben die Erwägung, daß das κράζει ein Schreien um Rache bezeichnet. Daher ist auch der Zusammenhang nicht dieser: der Mäher Lohn schreit, und dieses Schreien ist vor Gott gekommen (Theile), sondern dem Schreien des vorenthaltenen Lohnes (1 Mos. 18, 20; 19, 13) auf der einen Seite treten auf der andern Seite die βοαί der Erntenden oder Schnitter ergänzend gegenüber, zunächst als Klage- und Hülferufe (s. Hebr. 5, 7; Apostg. 4, 24 ff.;

Kap. 12, 5), am Ende auch als Rufe um gerechte Vergeltung (Offenb. 6, 10. 11). Und diese sind gekommen noch mehr als jenes Schreien zu den Ohren des Herrn Zebaoth. Und das würde denn heißen: nicht nur der Unglaube der ungläubigen Juden, sondern auch der Nothstand der gläubigen Christen veranlaßt den Herrn der Heerschaaren, seine Heerschaaren auszusenden zum Gericht; wie denn ja die Zerstörung Jerusalems nicht blos eine richtende Heimsuchung war für das Judenthum, sondern auch eine erlösende für die Christengemeinde. Das Schreien des Christenblutes um Gnade für die Feinde hat auch seine Begränzung an der Verstockung der Ungläubigen; zudem ist zu unterscheiden zwischen den Schnittern selbst und den objektivirten *βοαί* derselben. Schwerlich wird aber durch den Ausdruck: der Herr Zebaoth, blos die Macht Gottes als des Herrn der Himmelsschaaren betont (Wiesinger, Huther); er ist auch der Herr der irdischen Heerschaaren nach den Propheten (Jes. 6, 3; Kap. 18, 7; 24, 21; Amos 9, 4. 5), und so nach dem Worte Christi (Matth. 22, 7). — Die zweite Verschuldung, V. 5: **Ihr habt hoch gelebt auf Erden.** Das Verbum *τρυφᾶν* ist im Neuen Testamente *ἅπαξ λεγ.* Es umfaßt die Begriffe: weichlich, üppig, locker, lustig, herrlich und in Freuden leben; auch prunkvoll, auf großem Fuß leben. In der Sept. (Neh. 9, 25 und Jes. 66, 11) ist der Grundbegriff: sich ergötzen. Das Verbum *σπαταλᾶν* bezeichnet ein Schwelgen oder üppig leben, besonders in Essen und Trinken; in der Sept. aber (Ezech. 16, 49 und Amos 6, 4) waltet entschieden der Begriff des müßiggängerischen Behagens vor, und so wohl auch 1 Tim. 5, 6. Demnächst wäre in den beiden Ausdrücken wohl nicht der bestimmtere Gegensatz: deliciae et exquisita voluptas und luxuria atque prodigalitas (Hottinger), sondern der Gegensatz des positiven Wohllebens in Genuß und Sinnenlust, und des negativen Wohllebens in weichlichem, sorglosem Behagen ausgesprochen. Man könnte also auch übersetzen: ihr habt euch ergötzt und habt euch festgesetzt auf Erden, oder: ihr habt euch verweltlicht und verweichlicht, oder: ihr habt geprahlt und geprangt. Die umgekehrte Folge findet sich Luk. 16, 19: die tägliche Festkleidung bezeichnet den Müßiggänger, das Wohlleben die Schwelgerei. Huther weist treffend auf den Gegensatz dieses Wohllebens gegen das mühselige Leben der Arbeiter hin, ebenso auf den Gegensatz des Wohllebens auf Erden zu der Klage, welche zu dem Herrn im Himmel aufsteigt. Doch darf man in dem Wohlleben auf Erden die Hervorhebung des Gedankens nicht übersehen, daß die Erde, das irdische Wesen, bildlich gefaßt, die Basis gewesen ist, worin ihr Wohlleben wurzelte, und den Hauptgegensatz gegen das Wohlleben bildet der Schlachttag. — **Und habt fett gemacht eure Herzen.** Das *τρέφειν* wird hier von mehreren Auslegern mit mästen übersetzt, da offenbar hier angedeutet werden soll, daß die Reichen ihr Herz wie ein thierisches Leben gehalten und gepflegt haben. Daher ist es auch unrichtig, wenn Huther sagt: „Luther: eure Herzen weiden, richtiger: sättigen." Der Ausdruck Luther's ist ganz treffend, und wir hätten ihn beibehalten, wäre nicht auch die andere Andeutung festzuhalten, daß ein Fettmachen des Herzens zugleich ein Verstocken des Herzens ist (*καρδία πεπωρωμένη*). Das Herz aber ist nicht Umschreibung des Leibes oder der Persönlichkeit selbst, sondern Bezeichnung des innern Lebens, des geistigen Lebenskerns (Apostg. 14, 17). Daß *καρδία* nach Wiesinger an sich den Begriff der Genußlust einschließe, würde sich wohl am wenigsten mit Luk. 21, 34 beweisen lassen. — **Am Schlachttage.** Ueber den Ausfall des *ὡς* s. die kritische Note. Auch ist das *ἐν* nicht in *εἰς* zu verwandeln. Also die Uebersetzung: „als auf einen Schlachttag" (Luther, Wolf, Augusti) eine zwiefache Schwächung des Gedankens. Ganz aus dem Zusammenhang einer Gerichtsandrohung heraus geräth die Erklärung von Calvin, Grotius, Bengel ꝛc., der Schlachttag sei der Opfertag, wo es nach dem Schlachten hoch hergehe. Calvin: Quia solebant in sacrificiis solemnibus liberalius vesci, quam pro quotidiano more. Also: euer ganzes Leben ist wie ein Opferfesttag. Huther bemerkt mit Grund, daß der betreffende Ausdruck in diesem Sinne nicht vorkomme. De Wette findet in dem Ausdruck eine Vergleichung mit den Thieren, die noch am Schlachttage sorglos fressen. Huther meint, diese Vergleichung wäre unpassend, da die Thiere nicht gieriger fräßen wie sonst. Diese Widerlegung aber ist Mißverständniß. Fressen heißt an sich schon gierig essen; das einfache Fressen der Thiere am Schlachttage kann also wohl Bild sein für das ahnungslose Fressen und Saufen der Verstockten noch am Tage des Gerichts selbst. Die Analogie von 2 Petri 2, 12 könnte diese Auffassung nur verstärken. Auch wäre das eine Steigerung des Gedankens, daß, während die Thiere sonst geweidet und gemästet werden für den Schlachttag, diese sogar sich darauf gelegt hätten noch am Schlachttage selbst. Doch ist anzunehmen, daß mit diesem Vergleichungspunkt zugleich die allgemeine und höhere Bedeutung der *ἡμέρα σφαγῆς* als eines Gerichtstages festzuhalten ist (Jer. 12, 3; 25, 34). Auch an der letzteren Stelle sind die Begriffe: Gerichtstag und Schlachttag im eigentlicheren Sinne zusammengefaßt, ebenso Jes. 53, 7; Offb. 19, 17. 18. Der Tag aber, an welchem der Gerichtstag Israels angefangen hat, der sich zum Schlachttag über Israel entfaltet, ist der Tag der Kreuzigung Christi, mit welchem der Tag der Zerstörung Jerusalems einen einheitlichen Tag der Heimsuchung im symbolischen Sinne bildet. Die Aoriste also stehen nicht hier, weil das Verfahren der Reichen von dem künftigen Gerichtstage der Parusie Christi aus angesehen werden soll (Huther), sondern weil eben am Tage des Gerichts über Israel ihr fleischlicher Uebermuth, ihre Ahnungslosigkeit bei der dämonischen Ergötzung ihrer Herzen den Höhepunkt erreichte. Seitdem entwickelt sich ihr Schlachttag. Wie sie also in den letzten Tagen, in der Neige der alten Zeit, sich die Schätze der Satzungsgerechtigkeit gesammelt haben, so haben sie an dem letzten Tage, dem Tage des Gerichts, das Wohlleben ihrer Weltlust auf die Höhe getrieben. — Dies führt auf die dritte und höchste Verschuldung: **Ihr habt verurtheilt, habt getödtet den Gerechten.** Die Bestreitung der Auslegung von Oecumenius, Beda, Grotius, wonach unter dem Gerechten Christus zu verstehen ist, Seitens der neueren Exegese, ist nur ein Beweis, wie stark sie bei diesem Briefe aus dem Text gekommen ist. Man denke sich nur: Jakobus, der Zeuge Christi, ruft am Ende seiner Laufbahn den Verstockten des ganzen israelitischen Volkes zu: ihr habt den Gerechten verurtheilt und getödtet. Und darunter sollten sie nicht die Verwerfung und Kreuzigung Christi verstanden haben! Dagegen: was

oder wen sonst? Nach Gebser und Huther steht das δίκαιον collektiv für τοὺς δικαίους: unterdrückte, leidende Christen; wobei Huther bemerkt: „der Grund der Verfolgung liegt in dem δίκαιον selbst; der Singular ist in collektivem, der Begriff in absolutem Sinne zu nehmen“ (ähnlich Theile). Dann aber müßte doch Christus wenigstens als an der Spitze dieser Getödteten stehend gedacht werden. Wiesinger will (wie die Wette) das Wort sogar nur von fortgesetzter Verfolgung ad mortem usque verstehen, und meint, hier an Christum zu denken, sei so offenbar gegen allen Context unserer Stelle, daß es keiner Widerlegung bedürfe. Im Gegentheil bedarf es kaum eines Beweises. Wiesinger führt dagegen zuerst an, daß der Brief an die Diaspora geschrieben sei. Am Osterfeste aber, da Christus gekreuziget wurde, war auch die Diaspora in Jerusalem vertreten, und im symbolischen Sinne war ganz Israel schon Diaspora. Die wesentlichste Einwendung ist das Präsens οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν. Dieses Präsens ist in jedem Falle schwierig. Aber ist es bequemer, von dem Collektivgerechten zu sagen, daß er von jenen Reichen getödtet worden sei und doch noch lebe, als dies zu sagen von Christo? Die Vulgata hat wohl die Beziehung auf Christum im Auge, wenn sie übersetzt: non restitit, ebenso Luther: er hat euch nicht widerstanden. Dies erlaubt das Präsens nicht. Aber auch die gewöhnliche Erklärung: ihr habt getödtet den Gerechten, er widersteht euch nicht, gibt einen sehr unklaren oder doch undeutlichen Gedanken. Fast wäre den Lesern noch leichter das Verständniß zuzutrauen: Christus widersteht euch nicht in seinen Gliedern, er erduldet noch willig in seinen Leiden alle Verfolgungen. Aber wäre dieser Gedanke ein passender Schluß für die große Drohrede an die Verstockten? Ebenso wenig ist es der Gedanke: die Gerechten widerstehen euch nicht. Wir begreifen daher die Conjektur Bentley's, statt οὐ sei ὁ κύριος zu lesen (s. Kap. 4, 6; 1 Petri 5, 5; Sprüchw. 3, 34). Noch mehr die Erklärung Bensons, wonach der Satz als Frage gelesen werden soll. Wenn man das ἀντιτάσσεσθαι in dem vollsten medialen Sinne nehmen wollte, so würde die Frage heißen: bietet er nicht sein Kriegsheer wider euch auf (als Ausführer der Strafgerechtigkeit des Herrn Zebaoth)? oder erhebt er sich nicht wider euch zum Streit? Es begreift sich wenigstens leicht, wie eine vorwaltend ascetische Betrachtungsweise diese Frageform hätte können fallen lassen. Doch sollte bei der Bedeutsamkeit der Sache die Frageform bestimmter markirt sein: zieht er nicht schon wider euch, im Kriegswetter wider euch heran? Auch konnte leicht durch eine solche Erklärung der Gedanke an das fortdauernde Leiden Christi in den Seinen verdunkelt erscheinen. Daher könnte man auf den Begriff der Empörung kommen, wie er Röm. 13, 2 vorliegt. Er empört sich nicht wider euch, d. h. die Empörer seid ihr. Auch zu undeutlich. Daher lesen wir: er steht euch nicht mehr im Wege, er hält euch nicht auf (auf dem Wege des Todes); er läßt euch das Maß voll machen. S. Matth. 23, 32—38. Und in diesen dunklen, vielsagenden Satz faßt sich die Ankündigung, daß das ihnen bevorstehende Gericht unvermeidlich sei, zusammen.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Von jeglicher ebionitischen Einseitigkeit, als ob der Reichthum an sich etwas Sündhaftes, die Armuth an sich etwas Verdienstliches sei, ist das Evangelium, ist auch Jakobus weit entfernt. Er gestattet den Besitz und den Gebrauch irdischer Schätze, doch aber — in majorem Dei gloriam. Wenn aber die Reichen so große Vorzüge vor Anderen genießen, so sind ihnen auch wieder doppelt schwere Verpflichtungen auferlegt; wofern sie jedoch diesen beharrlich sich entziehen und sich ihrer Schätze nur zur Erreichung selbstsüchtiger, mit dem Gesetz der Liebe streitiger Zwecke bedienen, dann haben sie mit dem höchsten Recht ein vae vobis divitibus zu erwarten. Vgl. Luk. 6, 24; Matth. 6, 19—21.

2. Irdischer Reichthum ist kein absolutes, sondern ein relatives Hinderniß am Eingang in das Reich Gottes; vergl. Mark. 10, 23—25. Die Geschichte mancher Reichen, die eines Nikodemus, Joseph von Arimathia z. B. lehrt, daß dieses Hinderniß überwunden werden kann. Unmöglich aber ist dieses der Fall, wenn die Habsucht unumschränkt regiert, wenn sie nach allen Mitteln greift, durch welche nur immer das irdische Gut bewahrt oder vermehrt werde. Hier gilt die Warnung des Apostels: 1 Tim. 6, 17—19. Vergleiche ferner: Plutarchus, de cupiditate divitiarum, und das Wort des Seneca, de Benef. II, cap. 27: „concitatior est avaritia in magnarum opum congestus, so wie auch Sallust. in Catil., cap. X, §. 4.“ Schon das üppige Leben im Reichthum und das Vertrauen auf seine Schätze, das mit liebloser Verachtung des Bruders gepaart ist, verdient nach der Lehre des Herrn selbst das Urtheil, Luk. 16, 25. Und daß außer diesem Gerichte in der Ewigkeit, nicht selten auch schon hienieden, irdisches Leiden und äußere Noth über solche Reiche kommt, dies bestätigt nicht nur die Geschichte von der Zerstörung Jerusalems, aber auch zahllose andere Begebenheiten aus der Geschichte des Gottesreiches.

3. Die Messiasverwerfung, auf welche Jakobus (V. 6) deutlich anspielt, als das Werk der vornehmen Juden, war nicht nur als Mord eines Unschuldigen und Gerechten an sich schon eine ruchlose Frevelthat (vergl. Apostg. 3, 13—15), sondern auch die erste in einer Reihe von Missethaten, die an den Gliedern des Leibes verübt wurden, nachdem man sich am Haupte zuerst vergriffen hatte, bis daß sie endlich in den Gräueln des jüdischen Bürgerkrieges ein Ende fanden und durch den Untergang der Stadt und durch die Vernichtung des Tempels gestraft wurden.

4. Es ist eine bestimmte, christliche Pflicht für Alle, die mit irdischen Gütern gesegnet sind, die Bedürfnisse ihrer Untergeordneten und Diener zu erforschen und möglichst zu befriedigen, und sich nicht als Herren, sondern als Haushalter des anvertrauten Kapitales zu betrachten, Luk. 16, 2; vergl. Kol. 4, 1. Wer diese Pflicht versäumt und die Armen unterdrückt, der hat schon, den Schriften des Alten Testamentes gemäß, Gottes erschreckliche Strafen zu fürchten. S. z. B. Ps. 37; Spr. 14, 31; Pred. 5—7.

5. „Durch Wohlleben wird gleichsam der Mensch für die Höllenstrafen gemästet — ein Bild von den Opferthieren —, d. h. desto reifer für die Pein.“ Heubner zu V. 5.

Homiletische Andeutungen.

Reichthum kein unbedingter Vorzug, Armuth kein unbedingtes Uebel. — Wer am meisten auf Erden besitzt, hat auch am meisten zu verlieren in den Tagen allgemeiner Drangsale und Leiden. — Die irdischen Schätze sind der Natur der Sache nach ebenso vergänglich als ihre Besitzer. — Der wahre Christ ein omnia sua secum portans. — Die Geschichte des reichen Narren (Luk. 12, 16—20) ist die Geschichte Vieler. — Wie arm ein Reicher und wie reich ein Armer sein kann. — Gottes reicher Segen in der Ernte durch menschliche Selbstsucht in einen Fluch verwandelt. — Es ist möglich, Böses zu verüben, nicht aber, es ungestraft zu thun. — Gott ist hoch über die Hohen erhaben, die den Armen unterdrücken, Pred. 5, 7. — Der kurzen Freude des Weltlings folgen lange Schmerzen. — Der Mord des Gerechten die gräulichste Offenbarung der äußersten Selbstsucht. — Die Zulassung des Bösen hienieden berechtigt noch nicht zu der Hoffnung auf Straflosigkeit. — (V. 4—6) Eine dreifache Missethat der Reichen: 1) Unterdrückung des Armen (V. 4), 2) selbstsüchtiger Sinnengenuß (V. 5), 3) der Mord des Gerechten (V. 6). — Wie die Missethat der Messiasverwerfung noch auf allerlei Weise von vielen Reichen der Erde fortgesetzt wird. — Wie viel Ursache der Christ hat zu der Bitte von Agur, Spr. 30, 7—9. — Der Geiz eine Wurzel alles Bösen (1 Tim. 6, 10) und Götzendienstes, Kol. 3, 5.

Starke: Cramer: Wem Reichthum zufällt, der hänge das Herz nicht daran, Ps. 62, 11. — Ein Mensch kann sehr reich, aber auch dabei sehr gottlos sein, Ps. 73, 12. — Augustin: Magna pietas! thesaurizat pater filiis; immo magna vanitas! thesaurizat moriturus morituris. — Manche hinterlassen nicht einmal Kinder und wissen auch nicht, wem es werde zu Theil werden (Luk. 12, 20), und dennoch sind sie vom Geize also besessen, daß sie keines Pfennigs mächtig sind. O unselige Reichen! — Quesnel: So gründen denn die Reichen ihre Hoffnung auf Dinge, die faulen und verderben. Thörichter Bau! Matth. 7, 26. 27. — Langii Op: Wären viele fromme Reichen, die über ihre zeitlichen Güter rechte Haushalter Gottes abgäben, so wäre der Noth unter den Armen viel weniger, Luk. 8, 2. 3; 22, 35. — Hedinger: Viele sammeln zugleich mit dem Golde einen Schatz des Zornes und der göttlichen Rache, Röm. 2, 5. — Arbeiter um ihren verdienten Lohn bringen ist eine himmelschreiende Sünde und zieht gewiß den Fluch und die allerschrecklichste Rache nach sich, 1 Thess. 4, 6. — Der Name Gottes: Herr Zebaoth, ist den Gottlosen recht erschrecklich, den Frommen aber überaus tröstlich, Ps. 46, 11. 12. — Den Armen ihren wohlverdienten Lohn entziehen ist ein Todtschlag, 2 Mos. 1, 13. 14.

Stier (V. 6): Jakobus meint vornehmlich den Herrn, den Gerechten (vergl. Apostg. 7, 52), und da er selbst den ehrenden Beinamen des Gerechten führte, lehnt er hier (implicite) diesen Beinamen demüthig von sich ab. Dennoch wiederum — so wunderbar prophetisch wird hier die sichtlich den Briefsteller besonders ergreifende Eingebung des Geistes — muß er unwissend von seiner eigenen Person weißagen. Ein Schriftsteller, der bald nach den Aposteln gelebt (Hegesippus), erzählt uns ausführlich, gewiß in der Hauptsache zuverlässig, den Märtyrertod des Bruders des Herrn, Jakobus des Gerechten, kurz vor der Belagerung Jerusalems. Siehe weiter Einl. S. 14. — (V. 4) Gewiß, Jakobi Wort muß in unserer Zeit Viele treffen, und über manchem stolzen Palaste würde richtig die Ueberschrift stehen: Wehe dem, der sein Haus mit Sünden bauet und seine Gemächer mit Unrecht! — Wie die Geldaristokraten und Industriekönige jetziger Zeit, die weiter nichts als das sind in ihrem Geiz, die Gott den Herrn und unsern Heiland nicht kennen wollen, gegen die armen Arbeiter sich verhalten, — das schreiet überall vor unsern Ohren laut genug: wie sollte dies Rufen nicht auch gekommen sein vor die Ohren des Herrn Zebaoth? Dessen, der schon in Mosis Gesetze sagen ließ: du sollst den armen und dürftigen Tagelöhner nicht bedrängen, — auf daß er nicht wider dich den Herrn anrufe und sei dir Sünde, 5 Mos. 24, 14. 15.

Jakobi: Es kommt auf das Maß des Reichthums nicht an, sondern auf das Maß der Versündigung, darauf, wie irdisches Gut, einerlei, ob viel oder wenig, erworben, und wie es genossen wird; und da kann Einer, den wir keineswegs begütert nennen dürfen, ebenso gottlos und ungerecht verfahren, ebenso üppig und wollüstig sein, wie der wirklich Reiche. So wendet sich denn unser Text an alle Irdischgesinnte, an alle Weltmenschen, die nicht nach jener Regel wandeln, zu haben, als hätten sie nicht, und zu kaufen, als besäßen sie nicht, 1 Kor. 7, 29 ff.

Neander: Jakobus bezeichnet den Reichthum in dreifacher Beziehung: in aufgehäuften Feldfrüchten, in Kleidern, in Gold und Silber. Alles dieses, will er sagen, häufen die Reichen ohne Nutzen auf. Wie ihre Schätze an Gold und Silber ungebraucht vom Rost zerfressen werden, wird dies ein Zeugniß gegen sie sein zum Gericht über sie, indem ihre Schuld daraus erhellt, daß sie, was sie zum Besten Anderer gebrauchen sollten, so ungenutzt haben verderben lassen. Der Rost zernagt ihr eigenes Fleisch, indem sie an ihre eigene Hinfälligkeit und das ihnen zuletzt drohende Strafgericht erinnert werden, wie sie, statt bleibende Schätze zu sammeln, das Feuer des göttlichen Strafgerichts in ihren dem Rost anheimfallenden Schätzen sich aufgesammelt haben.

Biedebandt: Ein Christ kann, sagt Einer trefflich, nach dem Vorgange eines Abraham, David und Anderer mehr, weltliche Güter besitzen, denn so wenig der Bettelstab in den Himmel, ebenso wenig wird uns eine goldene Kette oder sammetner Pelz in die Hölle bringen. Christus sagt nicht: ihr könnet nicht Gott und den Mammon haben, sondern spricht: ihr könnet nicht Gott und dem Mammon dienen. Reichthümer, sagt Augustinus, sind Gaben Gottes, deßhalb gut an sich selber. Daß man sie nicht böse schelte, werden sie auch den Guten verliehen, daß man sie nicht als höchste Güter preise, auch den Bösen; weßhalb die Schrift nur das Stolzsein und Hoffen auf den ungewissen Reichthum verbietet. Doch obwohl Reichthum und Gerechtigkeit sich unter einander vertragen können, so muß doch derjenige, welcher mit weltlichen Gütern ist angesehen, allemal einen heiligen Argwohn in seiner Seele vor diesen Dingen führen. — Schätze sind Netze. — Der Mensch zündet selber das Feuer der Hölle an, wenn er das Feuer der Lüste in sich brennen läßt. — Der Arzt Sauvergne erzählt von einem Geizhalse, welcher sich an sein Sterbebett sein

Gold bringen ließ und dessen letzter Seufzer die Worte waren: „mehr Gold, mehr Gold!"

Lisco: Die Gefahren des Reichthums. — Von dem zwiefachen (irdischen und himmlischen) Reichthum. — Porubszky: Der Weheruf über den Reichen: 1) Wie er zu verstehen sei; 2) wie er in unserer Zeit Bedeutung hat; 3) wann er endlich verstummen wird.

X.

Das Finalthema und der Schluß.

Erneute Anrede an die Brüder. Finalthema: sie sollen in langmüthiger Geduld verharren bis auf die Zukunft des Herrn. Die Ermunterung dazu. Die Bedingungen dafür. Die schließliche Verheißung.

Kap. 5, 7—20.

7 So seid nun geduldig [so harret nun aus], Brüder, bis auf die Zukunft des Herrn. Siehe, der Ackersmann harret auf die köstliche Frucht der Erde, indem er sich ihretwegen 8 geduldet, bis sie den Frühregen und Spätregen empfangen hat. *So seid auch ihr ge- 9 duldig, stärket eure Herzen, denn die Zukunft des Herrn ist nahe. *Seufzet nicht, ihr Brüder[1]), wider einander, damit ihr nicht gerichtet[2]) werdet! Siehe, der[3]) Richter steht 10 vor den Thüren. *Nehmet zum Vorbilde, Brüder[4]), des Ungemachleidens und der Ge- 11 duld die Propheten, welche geredet haben kraft des[5]) Namens des Herrn. *Siehe, wir preisen selig die Dulder, welche ausdauerten[6]). Die Standhaftigkeit Hiobs habt ihr vernommen und das Ende [die Vollendung] des Herrn schauet an[7]). Denn sehr barm- 12 herzig ist der Herr[8]) und ein Mitleidiger. *Vor allen Dingen aber, meine Brüder, verschwöret euch nicht, weder mit dem Himmel, noch mit der Erde, noch mit einer andern Verschwörung. Es sei aber euer Ja ein Ja und euer Nein ein Nein, damit ihr nicht 13 unter das Gericht[9]) fallet. *Widerfährt Jemand Leides unter euch, so bete er; ist Je- 14 mand wohlgemuth, so singe er Loblieder. *Ist Jemand krank unter euch, der berufe zu sich die Aeltesten der Kirche, und diese mögen über ihn beten, indem sie ihn salben mit 15 Oel in dem Namen des Herrn. *Und das Gebet des Glaubens wird dem Kranken helfen, und der Herr wird ihn aufrichten, und wenn er auch Sünden vollbracht hat, es 16 wird ihm vergeben werden. *Bekennet also[10]) einander die Sünden[11]) und betet[12]) für einander, damit ihr geheilet werdet. Viel vermag das Gebet eines Gerechten, das inner- 17 lichst wirksam [bewirktes Wirken] ist. *Elias war ein Mensch, gleichgestimmt wie wir, und er betete ein Gebet, daß es nicht regnen sollte, und es regnete nicht im Lande drei 18 Jahre und sechs Monate. *Und wiederum betete er, und der Himmel gab Regen und die 19 Erde brachte ihre Frucht hervor. *Meine[13]) Brüder, wenn Jemand unter euch abgeirret 20 wäre von der Wahrheit und es bekehrete ihn Einer, *der soll wissen, daß, wer einen Sünder bekehret von dem Irrwahn seines Weges, der wird eine[14]) Seele vom Tode erretten und wird zudecken eine Fülle von Sünden[15]).

1) Das ἀδελφοί nach Codd. A. B., Lachmann, Tischendorf vor ἀλλήλων zu setzen.

2) Statt der Recepta κατακριθῆτε lesen bei weitem die meisten Zeugen κριθῆτε.

3) In der Recepta fehlt nicht ὁ κριτής, wie Huther angibt, sondern der Artikel ὁ, der durch die meisten Zeugen festgestellt ist.

4) Das μου vor ἀδελφοί der Recepta fällt aus nach den bedeutendsten Zeugen. Ebenso muß ἀδελφοί vor κακοπαθείας stehen.

5) Die Präposition ἐν des Cod. B., welche Lachmann aufgenommen, fehlt in A. G. K. ꝛc.

6) Lachmann statt ὑπομένοντας ließ ὑπομείναντας nach A. B., Vulg. ꝛc.

7) Das ἴδετε der Codd. A. B. G. ꝛc., Tischendorf scheint durch exegetisches Mißverständniß in die Recepta εἴδετε, welche Lachmann nach Cod. B. festhält, verwandelt zu sein.

8) Dieses ὁ κύριος hat Tischendorf nach G. K. ꝛc. ausfallen lassen. Es ist jedoch durch A. B. bezeugt (nur fehlt bei B. der Artikel), und wahrscheinlich fiel es aus, weil man es nach dem vorhergehenden κυρίου für überflüssig hielt (Huther).

9) Die Uebersetzung Luthers: in Heuchelei, ist aus der minder (durch G. K. ꝛc.) beglaubigten Recepta, εἰς ὑπόκρισιν, hervorgegangen. Durch A. B., Vulg. ꝛc. ist ὑπὸ κρίσιν festgestellt.

10) Das οὖν nach A. B. L., Lachmann.

11) Lachmann τὰς ἁμαρτίας nach A. B. ꝛc., Tischendorf τὰ παραπτώματα nach G. K. ꝛc.

12) προσεύχεσθε.

13) Das μου, welches Tischendorf nach G. ꝛc. ausfallen läßt, ist nach Codd. A. B. K. ꝛc. von Lachmann festgehalten.

14) Lachmann ließ ψυχὴν αὐτοῦ nach Cod. A., Vulg. ꝛc. gegen die Mehrheit der Zeugen, B. G. K. ꝛc.

15) Die vorkommenden Unterschriften: Jakobus, Brief des Jakobus, Brief des heiligen Jakobus.

Exegetische Erläuterungen.

1. Inhalt: Schlußrede. Erneute Ansprache an die Brüder. Das Finalthema: sie sollen in langmüthiger Geduld verharren bis auf die Zukunft des Herrn, V. 7—9. — Die Ermunterung dazu: Beispiele des geduldigen Leidens, V. 10. 11. — Die Bedingungen dafür: Vermeidung der Anfregungen. Heiligung der Stimmungen. Heilung der kranken Zustände. Befreiung des Gewissens durch das Bekenntniß der Sünde. Empfehlung der Fürbitte. Das Vorbild des Elias, V. 12—18. — Verheißungsvolles Schlußwort, V. 19. 20.

2. Erneute Ansprache an die Brüder. Das Finalthema: sie sollen in langmüthiger Geduld verharren bis auf die Zukunft des Herrn, V. 7. 8. **So seid nun geduldig, Brüder.** Mit der Anrede ἀδελφοί wendet sich der Apostel wieder an den christlichen Theil seiner Leser zunächst, ohne doch die weitere Bestimmung der Anrede für alle bekehrungsfähigen Juden im Gegensatz gegen die vorhergehenden unverbesserlichen πλούσιοι auszuschließen. Das μακροθυμεῖν, eigentlich: großen Muth haben, großmüthig sein, verzweigt sich in die Begriffe: langmüthig oder nachsichtig sein, dem Fehlenden gegenüber, sowohl von der göttlichen als der menschlichen Langmuth geltend, und geduldig sein in der Ertragung von Leiden, wohl aber mit dem Nebenbegriff des geduldig hoffenden Ausharrens bei anscheinender Gefahr, hier unter der Erfahrung des weltlichen und menschlichen Unrechts, Hebr. 6, 12. Daher ist auch Kol. 1, 11 die μακροθυμία von der ὑπομονή unterschieden. Und offenbar ist auch hier der Ausdruck statt ὑπομένειν Kap. 1, 12 gewählt, weil die Ausdauer der Judenchristen unter den Unbilden der alten Weltlage, von denen sich die Judaisten zur Revolution hinreißen lassen, betont werden soll. — **Bis auf die Zukunft des Herrn.** Der Herr ist Christus, wie Kap. 2, 1, und die παρουσία die eschatologische Zukunft desselben nach dem gesammten evangelischen und apostolischen Lehrbegriff (also nicht ein davon unterschiedenes Kommen Gottes zum Gericht nach Augusti, Theile, de Wette). Darin liegt aber kein Grund, diese παρουσία mit den V. 1 angekündigten Gerichten zu identifiziren, so wenig andererseits die Wiederkunft Christi blos als das letzte, abschließende Ereigniß seiner Epiphanie zu begreifen ist. Die Paruste Christi ist die Epiphanie Christi mit allen ihren vorangehenden Vermittlungen, universeller und individueller Art, deren größte die Zerstörung Jerusalems ist, als der Typus für alle folgenden Parusien. — **Siehe, der Ackersmann harret.** Vgl. Kap. 3, 18; Jesus Sir. 6, 16; 2 Tim. 2, 6. — **Auf die köstliche Frucht der Erde.** Die wohl des Harrens werth ist. Darin ist der Landmann ein Symbol für den Gläubigen, wie schon darin, daß er das Samenkorn der Erde, der Unsichtbarkeit, dem scheinbaren Tode und Grabe anvertraut. S. Joh. 12, 24. — **Indem er sich ihretwegen geduldet.** Das μακροθυμεῖν ist hier wohl der Ausdruck des beharrlichen Hoffens über der scheinbar begrabenen Saat. Was ihm diesen langanhaltenden, glaubensähnlichen Muth gibt, ist die Kostbarkeit der Frucht, die er in seiner Erwartung trotz ihrer Unsichtbarkeit vor Augen hat. Er rechnet auf sie. — **Bis sie empfangen hat.** D. h. die Frucht in ihrer Aussaat, nicht der Ackersmann (Morus). — **Den Frühregen und Spätregen.** D. h. nach dem morgenländischen Klima: den Herbstregen nach der Aussaat, den Frühlingsregen vor der Ernte, 5 Mos. 11, 14. 2; Jer. 5, 24 ꝛc. S. Winer: Witterung. — **So seid auch ihr geduldig.** Nämlich wie der Landmann. Daß die Aussaat bei ihnen bestellt worden, ist die Voraussetzung. Freilich ist ihre Geduld auf schwere Proben gestellt, daher: **stärket eure Herzen,** 1 Thess. 3, 13; 1 Petri 5, 10. Daß dies mit der Zuflucht des Gebets zu dem Herrn, der die Stärke gibt, geschehen soll, ist hier vorausgesetzt, früher öfter hervorgehoben, Kap. 1, 5. 6 ꝛc. — **Denn die Zukunft des Herrn ist nahe.** Eigentlich: sie ist in ihrem Herankommen schon nahe herangekommen. Es ist keine stabile Nähe, sondern eine stete Annäherung, und zwar nicht in dem Sinne einer chronologischen Bestimmung, sondern einer religiösen Spannung und Zuversicht, welche Zeit und Stunde nicht berechnet, oder vielmehr die Zeiten überschaut im Geiste des Herrn, vor welchem tausend Jahre sind wie ein einziger Tag (2 Petri 3, 8). In dem Sinne, wie es der Apostel sagt, konnte und kann zu allen Zeiten gesagt werden: die Zukunft des Herrn ist nahe. — **Seufzet nicht, ihr Brüder, wider einander.** Es ist kein Grund vorhanden, blos an das Verhältniß der Christen unter einander zu denken (Huther). Es kommen hier wieder alle Zerklüftungen des israelitischen Wesens in Betracht. Wie der Apostel das Streiten gerügt hat, so will er hier auch die Quelle desselben verstopft wissen. Huther erkennt an, es sei ein gemitus accusatorius gemeint (nach Estius, Calvin), aber er bestreitet, daß damit auch eine provocatio ultionis gemeint sei (Theile u. A.). Das zweite läßt sich aber von dem ersten nicht scheiden, und zwar war der alttestamentliche gesetzliche Sinn auch in den Judenchristen dazu noch leicht geneigt im Gegensatz gegen die volle Treue in der neutestamentlichen Fürbitte. Versucht waren aber besonders die gläubigen Juden dazu unter den Bedrückungen und Aufreizungen der Reichen. Huther hebt mit Recht hervor, daß die Ungeduld in den Trübsalen leicht reizbar mache. — **Damit ihr nicht gerichtet werdet.** Nach Matth. 7, 1, weil auch das Widereinanderseufzen ein Richten ist. — **Siehe, der Richter steht vor den Thüren** (Matth. 24, 33). Vor der Thür. Nämlich Christus. Nach Theile ist dies eine Hinweisung darauf, daß der Richter die Bedrücker bestrafen oder die Bedrückten rächen werde, nach Huther ist es dagegen eine Warnung für die Leidenden, daß sie die Liebe nicht verleugnen sollen, und eine Verheißung naher Erlösung. Daß aber der Rechtstrieb in seiner Läuterung auch die gerechte Vergeltung des Bösen erwarten kann, also Beides zusammen gehört, ist wohl sicher. Wiesinger treffend: um so ruhiger könnt ihr ihm das Gericht anheimstellen, und um so weniger solltet ihr euch selbst der Gefahr des Gerichts aussetzen. Vergl. Phil. 4, 5.

3. Die Ermunterung dazu. Beispiele des geduldigen Leidens, V. 10. 11. **Nehmet zum Vorbilde, Brüder.** Das ὑπόδειγμα Beispiel oder Vorbild = παράδειγμα, Vorstellung, verwandt mit ὑπογραμμός, Vorschrift und wohl auch Beglaubigung, und τύπος, was mit dem Vorbilde zugleich den Anfang oder die Grundlegung der Sache selbst bezeichnet. — **Des Ungemachleidens und der Geduld.** Κακοπάθεια, im Neuen Testamente ἅπαξ λεγ., mag zwar nicht gerade nach Hottinger heißen: Unrecht leiden, es heißt aber

auch nicht eben Leiden schlechthin, sondern Uebel oder Ungemach leiden, wobei die Erinnerung an das Unrechtleiden leicht anklingt. — **Die Propheten, welche geredet haben kraft des Namens des Herrn.** S. Matth. 5, 12. Der Zusatz charakterisirt sie als Knechte des Herrn, welche Unrecht gelitten haben um seinetwillen. — Welche geredet haben. Im prägnanten Sinne, wie bei den Propheten öfter. Kraft des Namens des Herrn. Nach Huther wäre das τῷ = ἐν τῷ, was er auch für Matth. 7, 22 geltend macht. Doch ist dort der Sinn ein modifizirter, und auch hier wird der eigenthümliche Ausdruck so zu erklären sein, daß der Name des Herrn, d. h. der Grundgedanke der alttestamentlichen Offenbarung, der Engel des Herrn, den Impuls zu ihrem Reden gegeben hat. — **Siehe, wir preisen selig** (Matth. 5, 10. 11). Das Wort will nicht blos ein subjektives Urtheil des Jakobus sein, sondern eine Hinweisung auf das feststehende Urtheil in der theokratischen, insbesondere aber der christlichen Gemeinde. Auch deßwegen ist die Lesart τοὺς ὑπομείναντας vorzuziehen. Dazu gehören allerdings auch die genannten Propheten (Grotius 2c.), aber nicht diese allein, sondern außer ihnen besonders die gefeiertesten Dulder. Daher heißt es: die Geduld Hiobs habt ihr vernommen, Hes. 14, 14. 20; Tob. 2, 12—15. War auch seine Geduld anfangs durch die große Anfechtung erschüttert, so stellte sie sich doch allmählich fest bis zum Ueberwinden der Versuchung. Die Judenchristen hatten von ihm gehört nicht etwa nur durch die Vorlesungen in der Synagoge, der Name Hiob war unter ihnen volksthümlich gefeiert. — **Und das Ende des Herrn.** Wiederum das bei dem Jakobus überall so bedeutsame τέλος, welches in seiner Bedeutsamkeit ganz verkannt wird, wenn die Stelle nach Huther, Wiesinger u. v. A. sagen soll: der Ausgang, den der Herr gewährt hat (des Herrn Genitiv des causalen Subj.). Wir kehren also mit voller Entschiedenheit zu der Auslegung von Augustin, Beda, Wetstein 2c. zurück: das Ende des Herrn ist die Vollendung Christi. Dagegen soll der Zusammenhang streiten. Dieser aber redet im Plural von denen, die erduldet haben, nicht im Singular. Ferner der Schlußsatz des Verses: **denn sehr barmherzig ist der Herr und ein Mitleidiger.** Man meint dies nur auf das Erbarmen Gottes, welches den Ausgang Hiobs zum Besten wendete, beziehen zu dürfen. Aber war denn die Restitution Hiobs nach der Idee des Buches blos ein Akt des Erbarmens? Es entspricht dagegen ganz der biblischen Idee, daß Christus, der Herr, eben in Folge seines Mitleids in sein Leiden eingetreten ist und darin eine ausharrende Geduld erwiesen hat (1Petri 2, 21; 4, 1; Hebr. 2, 10); eine Idee, die schon im Buche Daniel ihre Vorausdarstellung findet (Kap. 3, 25). Sodann will Huther es unwahrscheinlich finden, daß Jakobus mit dem Beispiel Hiobs das Beispiel Christi unmittelbar sollte verknüpft haben. Und doch hat er das Beispiel des Abraham mit dem der Rahab verknüpft. Dort war der motivirende Gegensatz: Abraham, der Vater der gläubigen Juden, Rahab, ein versunkenes Heidenweib; hier ist der Gegensatz: der große Dulder des Alten Testaments, der große Dulder des Neuen. Wir können es nur für eine Folge der Unterschätzung unsers Briefes halten, daß man die ältere Deutung verlassen hat. Jakobus konnte doch schwerlich den Judenchristen gegenüber den herrlichen Gewinn der Geduld im Leiden preisen, ohne auch auf das Beispiel Christi hinzuweisen (vgl. 1 Petri 2, 21 ff.). Fast wie eine Verleugnung könnte sich das in den Augen mancher Leser ausgenommen haben. Und weßhalb bedient er sich eben des Ausdrucks τέλος, der für ihn eben auch die prinzipielle Vollendung, in der Regel die neutestamentliche, ausspricht? Weßhalb kommt er nicht mit dem Verbum ἠκούσατε aus und gebraucht im Gegensatz dazu sogar den Imperativ ἴδετε, auffordernd: schauet an die Vollendung des Herrn? Daß der Herr aber auch wie Hiob durch Leiden zur Herrlichkeit ging, und zwar im höchsten Sinne, dazu vermochte ihn sein unendliches Mitleid, die Liebe, welche auch in der Geduld der Christen mit wirksam sein soll. In diesem ἴδετε culminirt denn auch wohl das missionarische Wort des Apostels an die noch nicht gläubigen Juden: das Ende des Herrn, schauet es an; wogegen die gewöhnliche Erklärung: „und das Ende, das der Herr gab, sehet (i. e. erkennet daraus), daß der Herr πολύσπλαγχνος 2c." (Huther), ist nicht nur matt, sondern auch gezwungen. — Denn sehr barmherzig ist der Herr. Daß das ὅτι mit denn übersetzt wird, dafür, meint Huther, liege keine Veranlassung in dem Vorhergehenden, allein nichts ist doch einfacher, als der Gedanke: schauet an das Ende der Leiden Christi, denn daß er gelitten hat, ist nicht zu verwundern, es ist eine Folge seines Erbarmens. Das πολύσπλαγχνος kommt sonst nicht vor; es ist dem רַב חֶסֶד nachgebildet (Wiesinger), die Sept. hat dafür πολυέλεος, Paulus und Petrus εὔσπλαγχνος (Eph. 4, 32; 1 Petri 3, 8).

4. Die Bedingungen dieser Geduld. Vermeidung der Aufregungen. Heiligung der Stimmungen. Heilung der kranken Zustände. Befreiung des Gewissens durch das Bekenntniß der Sünde. Empfehlung der Fürbitte. Das Vorbild des Elias, V. 12—18. **Vor allen Dingen aber, meine Brüder, verschwöret euch nicht.** Die Ansicht von Kern und Wiesinger, daß sich hier der Zusammenhang des Briefes auflöse, oder daß die in diesem Verse enthaltene Warnung mit dem Vorhergehenden in keinem andern Zusammenhang stehe, als der in dem Verhalten der Leser lag, können wir nicht zugeben[1]). Der Grundgedanke, welcher diesen Vers mit dem vorigen und den folgenden verbindet, ist die Beschwichtigung der fanatischen Aufregungen, welche unter den Juden immer mehr überhand nahmen und durch die Judaisten auch die Gemeinden der Judenchristen um die christliche Fassung zu bringen drohten. Daß der judaistische Eifer aber geneigt war, Verschwörungen zu machen, beweist schon die Geschichte der Verbündung von mehr als vierzig Männern gegen das Leben des Paulus (Apostg. 23, 12—21); ohne Zweifel wurden sie in der Folge gegen den Ausbruch des jüdischen Krieges hin immer häufiger. Wir haben in der Uebersetzung ein doppelsinniges Wort gewählt, um diese Bezeichnung anzudeuten. Wir nehmen es freilich textlich in dem Sinne, nach welchem jedes Schwören mit hypothetischer Verwünschung oder Einsetzung eines Pfandes ein Sichverschwören ist. S. den Matthäus, S. 74. Dem-

1) Ueber den Versuch von Rauch, die Nicht-Authentie des Abschnittes von Kap. 5, 12—20 zu erweisen, s. Gebser, S. 395.

gemäß hat auch Jakobus dieses Schwören näher charakterisirt wie Christus (Matth. 5, 34 ff.), als ein Schwören beim Himmel, bei der Erde, oder mit sonst irgend einem mit hypothetischem Fluch verknüpften Eid (ὅρκος). Die griechische Construktion ὀμνύειν mit dem Accusativ läßt das Unangemessene eines solchen Schwörens oder Anrufens eines kreatürlichen Objekts zum Zeugen oder Rächer noch bestimmter hervortreten als die hebräische des gleichen Verbums mit ἐν. Nach Oecumenius, de Wette, Neander u. v. A. wäre hier das Schwören schlechthin verboten, wie Matth. 5, 33 mit Beziehung auf den idealen Zustand der Gemeinde oder für denselben. Nach Calvin, Wiesinger u. v. A. dagegen wäre blos das leichtsinnige Schwören im gemeinen Leben untersagt. Daran schließt sich Huther mit der Bemerkung, daß das Schwören bei dem Namen Gottes nicht erwähnt werde; hätte er dieses Schwören gemeint, so müßte er es um so gewisser ausdrücklich gesagt haben, als dieses nicht nur im alttestamentlichen Gesetze im Gegensatz gegen andere Eide geboten gewesen sei (5 Mos. 6, 13; 10, 20; Ps. 63, 12), sondern auch von den Propheten geweißagt worden sei als ein Zeichen des zukünftigen Bekehrtseins zu Gott (Jes. 65, 16; Jer. 12, 16; 23, 7. 8). Aus diesem Gegensatz eben ergibt sich aber auch, daß der Eid durch seine neutestamentliche Vollendung die Fluch- und Verwünschungsformeln abstreifen sollte, welche immer ein Einsetzen zum Pfande von Dingen, über die der Mensch nicht zu verfügen hatte, involvirten. Allerdings ist hier nicht sowohl diese Idealisirung des Eides selbst betont, als die völlige Beseitigung der mißbräuchlichen Eide in den wirklichen geselligen Verhältnissen. Diese Stellung des Jakobus zum willkürlichen Eide, wie seine weiterhin folgende Empfehlung der Salbung mit Oel beweist, daß er von essenischen Befangenheiten frei war, da die Essener ihre Novizen das Ordensgelübde mit einem starken Eide ablegen ließen, wenn sie auch für weiterhin alles Schwören verwarfen, und so ebenfalls die Salbung mit Oel. — **Es sei aber euer Ja ein Ja.** Die mit dem Verbot correspondirende Ermahnung. Zwei Auslegungen stehen hier einander gegenüber: 1) euer Ja und euer Nein soll übereinstimmen mit dem Bewußtsein um die positiven oder negativen Thatsachen, also der Wahrheit gemäß sein (Theophylakt, Calvin u. v. A.); 2) euer Ja soll ein einfaches Ja sein, euer Nein ein einfaches Nein (Estius, Neander, Huther). Wir sind der Meinung, daß der Natur der Sache nach beide Momente zu verbinden sind (s. den Matth., S. 74), daß aber die Wahl des Ausdrucks bei Matthäus mehr neben der thatsächlichen Wahrhaftigkeit den Nachdruck der Versicherung hervorhebt, bei Jakobus mehr die völlige Gelassenheit, womit sich die Seele mit der einfachen Aussage genug thut. — **Damit ihr nicht unter das Gericht.** Ueber die Lesart εἰς ὑπόκρισιν s. die kritischen Noten. Ueber den Ausdruck s. 2 Sam. 22, 39; Ps. 18, 39. Dem Zusammenhange und dem Ausdruck gemäß ist ein Verwerfungsurtheil gemeint, und zwar ist dieses nicht nur zu befahren wegen des formalen, frevelhaften Leichtsinns solcher Schwüre selbst (welcher allerdings auch zur Heuchelei führte), sondern auch wegen der meuterischen, verderblichen Akte oder Schritte, die sie vielfach besiegeln. — **Widerfährt Jemand Leides unter euch.** Im Gegensatz gegen die sträfliche Besiegelung der Aufregungen durch jene Fluchschwüre sollen die Stimmungen beschwichtigt werden, und der Apostel gibt nun das Mittel an, wie? In jedem Falle durch religiöse Erhebung des Gemüths. Im Falle des Leids aber (denn der Ausdruck: leidet Jemand unter euch, scheint uns zu schwach) soll die gedrückte Gemüthsstimmung gehoben werden durch das Gebet; im Falle des Wohlbefindens soll das Gemüth vor Uebermuth bewahrt werden durch die Opferung des Wohlbefindens, die Danksagung, das Singen von Psalmen oder Lobliedern (ψάλλειν, 1 Kor. 14, 15). Vergl. Kap. 1, 9. 10. Nach Huther stände diese Ermahnung mit der vorigen in keinem nachweisbaren Zusammenhange. Der Zusammenhang aber ist offenbar die christliche Regulirung der Stimmungen. — **Ist Jemand krank unter euch.** An dieser Stelle gipfelt sich die Frage, ob die Ausdrucksweise des Jakobus überall buchstäblich zu verstehen sei, oder ob sie durchweg einen symbolischen Charakter habe. Bei der buchstäblichen Auffassung sind mehrere Momente auffallend: 1) das Herbeirufen der Presbyter der Gemeinde in der Mehrheit, 2) die allgemeine Anordnung der Verbindung ihres Gebets mit der Salbung mit Oel, 3) ganz besonders die zuversichtliche Verheißung, das Gebet des Glaubens werde den Kranken wieder gesund machen, abgesehen davon, daß seine Wiederherstellung mit der Vergebung seiner Sünden verknüpft wird. Konnte der Apostel in allen Fällen, wo ein Kranker diese Vorschrift befolgte, die leibliche Genesung verheißen? — Dieses Bedenken drängt auch hier nach der symbolischen Auffassung der Stelle hin. Und das wäre diese: ist Einer als Christ in seinem Christenthum verwundet und krank geworden, der suche seine Heilung bei dem Kern der Gemeinde, bei den Presbytern. Die mögen mit ihm und für ihn beten und ihn salben mit dem Oel des Geistes; sicher wird er in allen Fällen so wieder gesund werden und seine Verirrungen werden ihm vergeben werden. Dies Symbol, welches durch die Ignatianischen Briefe erläutert wird, wonach man sich an das Centrum der Gemeinde, namentlich an den Bischof halten soll, mag in einer weit verbreiteten judenchristlichen Sitte, in der Wundenheilung der Kranken durch Gebet unter der Salbung mit Oel, seine Unterlage haben. Am weitesten ab von dem Gedanken des Apostels liegt die katholische Tradition der letzten Oelung; denn hier ist von einer Wundenheilung zur Genesung des Kranken die Rede, nicht von einer rituellen Vorbereitung desselben auf den Tod, ebenso wenig wie Mark. 6, 13. Vergl. die Note bei Huther, S. 196. — **Der berufe zu sich.** Bei einer leiblichen Krankheit würde es sich von selbst verstehen, daß er dies durch Andere zu thun habe. — **Die Aeltesten der Kirche.** Es ist weder der Plural auf den Singular zu reduziren in dem Sinne: er berufe sich einen der Presbyter (Estius, Wolf), noch bestimmt zu constatiren, daß die ἐκκλησία hier die einzelne Ortsgemeinde bezeichne, obschon Letzteres wahrscheinlich ist. Die Hauptsache ist, daß ἡ ἐκκλησία als Ortsgemeinde von Anfang an die Gesammtkirche repräsentirt und daß also auch die Presbyter zunächst aus dem speziellsten kirchlichen Bezirk, aber auch aus einem Kreise darüber hinaus berufen werden konnten. — **Diese mögen über ihn beten.** D. h. nicht nur für ihn, auch nicht etwa blos über seinem Lager stehend, sondern zu einer Heilswirkung auf ihn hin (Apostg.

19, 13). — **Indem sie ihn salben mit Oel.** Daß das Oel hier als Heilmittel mitwirken solle, wird von den Auslegern vielfach vorausgesetzt mit Bezug auf die jüdische Sitte, Jer. 8, 22; 46, 11; Luk. 10, 34. Auch die Jünger des Herrn hatten ihre Wunderheilungen mit diesem Mittel verbunden nach Mark. 6, 13. S. den Markus, S. 56. In soweit nun hier eine Methode apostolischer Heilungsweise, die auch wohl in den ersten Gemeinden vielfach verbreitet war, vorausgesetzt wird, ist ohne Zweifel auch an die organische Verbindung der Fürbitte mit dem Oel, d. h. der geistigen Wirkung mit einer vermittelnden körperlichen, zu denken. Diese Verbindung wird von Huther (gegen Meyer) ohne Grund aufgelöst, indem er bemerkt, das Oel habe an sich nur den Körper erquickt. Der Gedanke einer solchen Erquickung ist nicht klar; Hauptsache ist, daß Beides verbunden sein sollte in Einem Akt, der vollzogen wurde *im Namen des Herrn* (Christi). Dabei bemerkt Huther mit Recht, daß Jakobus das Salben selbst nicht angeordnet, sondern als Gebrauch vorausgesetzt habe. Angeordnet wird das damit verbundene Gebet und die Salbung als Salbung im Namen des Herrn, welche letztere Bestimmung nicht auf das Gebet allein (Gebser), oder auf beide Akte (de Wette), sondern auf den Akt der Salbung allein zu beziehen ist (Huther). Fassen wir die Anordnung buchstäblich, so sollte das Gebet die Wunderheilung vermitteln, diese dann aber durch die Salbung im Namen des Herrn (d. h. nicht nach seinem Befehl, sondern in der Kraft und in der Schranke seines Namens) vollzogen werden. Schneckenburger hat dazu die Bemerkung gemacht, die Presbyter hätten das *χάρισμα ἰαμάτων* (1 Kor. 12, 9) besessen. Huther nennt dies eine willkürliche Voraussetzung, und über dies sei von diesem *χάρισμα* hier nicht die Rede. Das *χάρισμα* ist aber durch alle Jahrhunderte die Vorbedingung einer amtlichen Wirksamkeit, und in der apostolischen Gemeinde stand es nicht so, daß das Presbyteramt das Charisma mit sich brachte; wer aber das entsprechende Charisma hatte, der wurde in der Regel als Presbyter eingeordnet (s. 1 Kor. 12, 9 u. V. 30). Auch der Zusammenhang der Wundergabe mit Gaben der natürlichen Erfahrung, welchen Pott in seiner Art hervorhebt: quia uti omnino prudentissimi eligebantur, sic forte etiam artis medicae peritissimi erant, wird ohne Grund von Huther beseitigt. — **Und das Gebet des Glaubens.** Es ist nicht der Glaube im allgemeinen Sinne gemeint, sondern der Wunderglaube als ein besonderes Charisma des christlichen Geistes (s. 1 Kor. 12, 9. 10). Das Gebet, welches den Charakterzug dieses Glaubens hat, nicht geradezu: welches der Glaube thut. Mit Recht setzen Grotius u. A. ein Einssein der fürbittenden Presbyter und des Kranken in diesem Glauben voraus, denn der Kranke hat ja in diesem Glauben die Presbyter berufen (vergl. die evangel. Geschichte) und ohne Grund wollen Wiesinger und Huther dieses Gebet auf den Akt der Presbyter, für sich allein betrachtet, beschränken. — **Wird dem Kranken helfen.** Wird ihn rettend gesund machen. Lyra, Schneckenburger u. A. verstehen dies von der leiblichen und geistlichen Heilung, de Wette, Wiesinger u. A. lediglich von der leiblichen, weil die Vergebung der Sünde erst weiterhin folge. Wir glauben aber trotzdem die Einheit beider Momente nicht aufgeben zu sollen, da ohne Zweifel im Folgenden von der Möglichkeit besonderer Verschuldungen die Rede ist, und da, wie schon bemerkt wurde, die konkrete apostolische, *geistleibliche* Heilung hier wohl durchweg ein Symbol geistig-socialer Heilung von den Verwundungen oder Ansteckungen des judaistischen Unwesens ist. — **Und der Herr** (Christus) **wird ihn aufrichten.** Nämlich wie es seine Weise ist, aufzurichten, geistleiblich, und zwar nicht blos vom Krankenlager, sondern auch von der Krankheit. Dieses *ἐγείρειν* ist aber nicht blos die Causalität des vorhergehenden *σώζειν*, es stellt auch die positive Lebenserhebung in Aussicht, die durch das *σώζειν* als die Befreiung von der Todesgefahr vermittelt worden ist. — **Und wenn auch er Sünden.** Damit ist ein gesteigerter Nothstand ausgesprochen. Angenommen, daß er selbst (*κἂν*) Sünden gethan hat als *πεποιηκώς*, als ein solcher, auf dem nun noch jene Sünden (im Plural) lasten als Schuld. Daß diese Sünden die betreffende Krankheit veranlaßt haben (Huther), ist weniger angedeutet, als daß sie die Krankheit recht schwer und schwer heilbar gemacht haben; was dann wieder besonders im geistigen Sinne möchte zu verstehen sein. — **Es wird ihm vergeben werden.** Nämlich daß er Sünde gethan. „Selbst in dem Falle." Huther. Vergeben werden nicht blos im socialen Sinne (von den Presbytern, Hammond), nicht blos in Bezug auf sein inneres Leben; auch in seiner Lebensstellung wird die Fortwirkung, der Fluch seiner Schuld, aufgehoben werden. Huther will das *κἂν* zum Vorigen ziehen: der Herr wird ihn aufrichten, selbst wenn er Sünden gethan hat — (denn) es wird ihm vergeben werden. Sprachlich soll das *κἂν* dafür sprechen (s. dagegen 1 Joh. 2, 1), sachlich aber würde die Stelle durch diese Construktion bedeutend geschwächt. Die Allgemeinheit oder Unbedingtheit der hier ausgesprochenen Zusicherung neuer Gesundheit ist vielfach aufgefallen. Am stärksten hat Hottinger dies ausgesprochen: si certus et constans talium precum fuisset eventus, nemo umquam mortuus esset. Grotius hat die Bedingung supplirt: nisi nempe aliter ei suppeditat ad salutem aeternam. Huther aber behauptet gegen Wiesinger, es seien gar keine Restriktionen zu machen; er glaubt aber, die Schwierigkeit sei dadurch erledigt, daß Jakobus sich die *παρουσία* des Herrn als unmittelbar nahe gedacht habe; der Tod der Gläubigen sei ihm also nicht als etwas Nothwendiges erschienen, sondern nur als ein Uebel, das durch die gläubige Fürbitte wohl abgewendet werden könne. So hätte also ein zweiter grober Irrthum den ersten paralysirt oder verdeckt. Wir sind vielmehr der Meinung, daß eben diese Schwierigkeit wie der ganze Charakter des Briefes uns auch hier auf die symbolische Auffassung hintreibt. Jakobus setzt die Salbung der Kranken unter Gebet als eine in den judenchristlichen Gemeinden vielfach verbreitete Heilungsweise voraus. Diese Sitte, deren Spuren sich auch im alten Judenthum finden (s. Wiesinger, S. 204[1]), macht er nun zum

1) Das Oel ist im Orient, wo es weit edler als bei uns ist, ein übliches und bei vielen Krankheiten sehr brauchbares Mittel, indem man die Glieder damit einrieb oder die Wunden durch aufgegossenes Oel erweichte. Vergl. Jes. 1, 6; Mark. 6, 13; Luk. 10, 34; Joseph. de bello jud. I, 33, 5. Besonders war der Balsam von Gilead als äußeres Heilmittel beliebt, Jer. 8, 22; 46, 11. So empfehlen auch die griechischen und römischen Aerzte Umschläge von Wein und Oel, oder Essig und Oel (Galen, de comp. medic. 2; Plin. H. N. 31, 47 ꝛc.). Auch Tertullian ad Scapulam be-

Symbol für die geistliche Kur, die er den von dem Geiste des Judaismus und revolutionären Chiliasmus Infizirten zu ihrer geistlichen Heilung verordnet. Für diese Auffassung spricht auch der folgende Vers. — **Bekennet also einander die Sünden.** Diese Aufforderung ist an Alle gerichtet; es ist die Verallgemeinerung des vorigen Satzes. Es ist richtig, wenn Cajetanus bemerkt: nec hic est sermo de confessione sacramentali; es liegt aber in dem Satze zugleich, daß Jakobus eine solche confessio nicht kennt, sonst würde er gesagt haben: bekennet eure Sünden den Presbytern, nachdem er eben von diesen geredet. Was die Sünden anlangt, die hier gemeint sind, so will Huther das Wort im Allgemeinen beziehen auf die Sünden, sofern sie Verletzungen des göttlichen Gebotes sind, gegen Wolf, der das Wort bezogen hat auf die Sünden, welche Einer gegen den Andern begangen hat, Matth. 18, 15. Nach Bengel soll besonders der Beleidiger bekennen, der Beleidigte die Fürbitte leisten. Die nähere Bestimmung der Sünden aber, welche hier wenigstens vorzugsweise gemeint sind, ergibt sich aus dem ganzen Briefe; es sind eben die Sünden des judaisirenden Wesens, welche sie so vielfach geistlich krank und matt gemacht haben. Der Gedanke aber hat auch die allgemeinere Geltung, daß das Bekenntniß bewußter, bestimmter Vergehungen eine Gewissensentlastung und eine Förderung der Fürbitte bei denen, welche auf diese Weise in das christliche Mitgefühl der Schuld hineingezogen werden, zugleich ist, und auf diese Weise die Vorbedingung der Sündenvergebung ist, so wie der geistlichen und vielfach selbst der leiblichen Heilung. Wie mancher keimende Wahnsinn und Selbstmord, wie manche Herzensmattigkeit und Beschwerde, welche zugleich in den Gliedern wurmt, auf dem Leibe lastet, sollte durch diese Wechselwirkung von Bekenntniß und Fürbitte gehoben werden! Indeß hat Jakobus besonders die damaligen Schäden Israels im Auge. Das Bekenntniß soll wechselseitig sein und so auch die Fürbitte. — **Damit ihr geheilet werdet.** Diese Heilung wird geistlich gedeutet von Grotius u. A., geistlich und leiblich von Schneckenburger u. A., lediglich leiblich von de Wette, Huther u. A. Da hier die Sündenvergebung nicht vorab genannt ist, so involvirt die Verheißung der Heilung offenbar auch die geistliche Seite; vorwaltend ist aber wohl der Gedanke: damit ihr theokratisch wieder gesund werdet. „Zu bemerken ist, daß das Gebet der Presbyter die gemeinsame Fürbitte der Gemeindeglieder für einander nicht ausschließt und daß dieser eine nicht geringere Wirksamkeit beigelegt wird als jenem." Huther. — **Viel vermag das Gebet.** Ein Wort von der Macht der rechten Fürbitte, welches zu dem vorher angegebenen Verhalten sowohl zu dem wechselseitigen Bekennen der Sünden, als zu der wechselseitigen Fürbitte ermuntern soll. Die große Wirkung solcher Fürbitte wird durch die Voranstellung des πολύ ꝛc., wie durch die gnomische, asyndetische Form des Satzes noch mehr betont. — **Eines Gerechten.** Eines צַדִּיק im theokratischen Sinne, d. h. nicht eines „Rechtbeschaffenen" nach Hofmann'scher Ausdrucksweise, denn Rechtbeschaffenheit bezeichnet einen ontologischen, passiven Zustand, während bei dem theokratischen Gerechten Alles auf die Aktualität, den lebendigen Glauben an den lebendigen Gott und sein Lebenswort, ankommt. Die Spezies dieser Gerechten ist im Alten und im Neuen Testamente die gleiche; es sind die Männer des lebendigen, thatkräftigen Glaubens (Röm. 4), obwohl der neutestamentliche Gerechte mit der objektiven τελείωσις auch die subjektive voraus hat. Daher kann hier auch Elias den Christen zum Muster eines rechten Beters vorgestellt werden. — **Das innerlichst wirksam ist.** Der Zusatz ἐνεργουμένη zu δέησις macht nicht geringe Schwierigkeit, wie das Auseinandergehen der Ausleger beweist. Eine Hauptfrage ist, ob das Wort mehr adjektivisch zu δέησις gezogen werden soll, wie die meisten Ausleger thun, oder als reine Partizipialbestimmung zu dem Verbum ἰσχύει, wie Pott, de Wette und Huther wollen, wobei sie den Sinn aber verschieden fassen. Pott: Vieles vermag das Gebet zu bewirken, oder Vieles vermag und bewirkt das Gebet. De Wette: Wenn es sich in Wirksamkeit setzt. Huther: In seiner Wirksamkeit, oder indem es wirkt. Alles das wäre nun ziemlich tautologisch, wenn man nicht etwa eine theurgische Wirksamkeit darunter verstehen wollte, was aber unstatthaft wäre. Die adjektivische Fassung kann passivisch gefaßt werden, oder aktivisch, oder im eigentlichsten Sinne medial, gewissermaßen als Hithpael. Passivisch kann man das Gebet betrachten als mitbeseelt von dem Gebet dessen, für den gebetet wird (Oecumenius), als getrieben von dem Heiligen Geist, begeistert (Michaelis), als vom Glauben durchdrungen (Carpzow), als vom Werktrieb beseelt und begleitet (Calvin, Gebser). Aktivisch betrachtet fällt der Begriff des Wortes mehr oder minder mit ἐνεργής oder ἐνεργός zusammen (s. Luk. 22, 44 ἐκτενής). So Luther: wenn es ernstlich ist, die Vulgata: assidua. Aehnlich v. A. Dagegen bemerkt Huther, diese Fassung sei gegen den neutestamentlichen Sprachgebrauch, Wiesinger hingegen beruft sich darauf, daß dieser Sprachgebrauch sonst nachweisbar sei, und verweist auf die Belege bei Wahl. Wir halten dafür, daß das neutestamentliche Medium ἐνεργέομαι Röm. 7, 5; 2 Kor. 1, 6; 4, 12; Gal. 5, 6; Eph. 3, 20; Kol. 1, 29; 1 Thess. 2, 13; 2 Thess. 2, 7 der hebräischen und christlichen Vorstellung gemäß ein passiv-aktives, d. h. durch einen erfahrenen Trieb erregtes Wirken bezeichne. Dies gilt in malam partem von den Leidenschaften in den Gliedern (Röm. 7, 5), von dem Geheimniß der Bosheit (2 Thess. 2, 7), in bonam partem von der subjektiven σωτηρία (2 Kor. 1, 6), von der subjektiven πίστις (Gal. 5, 6), von der Lebenskraft in den Gläubigen (Eph. 3, 20), von der Wirksamkeit Christi in den Gläubigen (Kol. 1, 29), von dem menschlich angeeigneten Gotteswort (1 Thess. 2, 13); in beiden Beziehungen von Tod und Leben (2 Kor. 4, 12). Von Gott selber dagegen wird das Aktivum gebraucht Eph. 1, 11; Phil. 2, 13; Gal. 2, 8; 1 Kor. 12, 6; von seinem Geist 1 Kor. 12, 11. Ebenso vom Satan Eph. 2, 2. Aus diesem bestimmt unterschiedenen Sprachgebrauch folgt, daß wir auch die Bezeichnung der δέησις mit ἐνεργουμένη als die Bezeichnung eines bewirkt Wirkenden, eines getriebenen Treibens zu verstehen haben. Der Gedanke ist ohne Zweifel die mit der vollen Hingebung an den göttlichen Impuls zugleich gesetzte volle Spannung des

richtet, daß der Christ Proculus den Kaiser Severus durch Oel geheilt habe. Vergleiche auch Scheviith. 8: qui capite dolet, aut quem invasit scabies, ungat se oleo u. s w." Gebser, S. 403.

betenden Geistes. Und in sofern klingt auch der Begriff des wunderkräftigen Betens hier an, welches die *ἐνεργήματα* bewirkt. Vgl. Phil. 2, 12. 13. — **Elias war ein Mensch, gleichgestimmt.** Das *ὁμοιοπαθής* mag nicht gerade die Leidensfähigkeit oder die wirklichen Leiden des Elias (Laurentius, Schneckenburger) ausdrücken, doch ist auch wohl der Ausdruck: von gleicher Beschaffenheit und Natur (Wiesinger, Huther) dem Sinne desselben nicht ganz adäquat. In der Stelle Apostg. 14, 15 ist doch auch die Bedingtheit und Abhängigkeit der menschlichen Natur gegenüber dem göttlichen Wesen betont. Vollends kann Weish. Sal. 7, 3 die Erde nicht sowohl als gleichartige, denn als gleichbedingte gemeint sein. Mit der gleichen Stimmung oder Afficirbarkeit ist denn auch wohl die Leidensfähigkeit und Versuchbarkeit des Elias wenigstens angedeutet. — **Und er betete ein Gebet.** Analog der hebräischen Verstärkung des Ausdrucks durch die Hinzufügung des Infinitivs zum Indikativ des Verbums, oder auch durch die Verbindung des letzteren mit dem Substantiv 1 Mos. 2, 17: מוֹת תָּמוּת. Da Huther selber bemerkt, diese Form diene zur Heraushebung des Verbalbegriffs, so ist nicht einzusehen, wie er die Erklärung von Wiesinger u. A. bestreiten kann, es werde hervorgehoben, daß das Gebet des Elias ein ernstliches gewesen. — **Daß es nicht regnen sollte.** Das *βρέχειν* unpersönlich. — **Und es regnete nicht im Lande.** Bei dem alttestamentlichen Colorit des Briefes darf man wohl *ἐπὶ τῆς γῆς* mit Grotius u. A. übersetzen: im Lande, wogegen Huther die Uebersetzung Luther's: auf Erden, festhalten will. Schneckenburger vergleicht den gewichtvollen Ausdruck mit 1 Mos. 1, 3: fiat lux et facta est lux. Nur ist doch der Unterschied, daß hier nicht von einem Machtspruch die Rede ist. — **Und der Himmel gab Regen.** Personifizirende, lebendige Ausdrucksweise, auch an den prophetischen Styl erinnernd, Hos. 2, 21. 22. — **Und die Erde brachte ihre Frucht hervor.** Das war das eigentliche nächste Ziel des Gebets. Das Verbum *βλαστάνω* transitiv: sie ließ aufsprossen. Eine Nutzanwendung der Geschichte, welche 1 Kön. 17, 1; Kap. 18, 1. 42 ff. erzählt wird. Auf das erste Gebet des Elias, welches nicht berichtet wird, konnte Jakobus mit Grund aus der Thatsache der zuversichtlichen Verkündigung der Dürre schließen, und wahrscheinlich war ihm darin die Tradition schon vorangegangen. Eine Ergänzung solcher Art ist doch wohl von einer Abweichung (Huther) zu unterscheiden. Die zweite scheinbare Differenz liegt darin, daß es 1 Kön. 18, 1 heißt, im dritten Jahre habe Elias die Wiederkehr des Regens verkündigt und vermittelt, während in unserer Stelle gesagt ist, drei Jahre und sechs Monate habe es nicht geregnet auf Erden. Da dieselbe Zeitdauer Luk. 4, 25 angegeben ist, ebenso im Traktat Jalcut Schimoni, so scheint die letztere Zeitbestimmung constante jüdische Tradition gewesen zu sein. Die Ausgleichung liegt offenbar darin, daß in dem Bericht 1 Kön. 18 die eigentliche Nothzeit nach ihrer Dauer angegeben wird. Nun aber ist es natürlich, daß die Nothzeit erst ein Jahr nach der Verkündigung der Dürre, d. h. nach dem Ausbleiben des Frühregens und Spätregens, eintrat. In diesem ersten Jahre lebte man noch von der Ernte des vorigen Jahres. Die jüdische Tradition hat also ein Jahr zu der im ersten Buch der Könige ungefähr angegebenen Zeit addirt, um den ganzen Zeitraum zwischen dem ersten und dem zweiten Wort des Elias zu bestimmen. Etwas undeutlich und anders hat Benson die Differenz so gelöst: accuratior serioris traditionis computatio, ducitur a tempore non pluviae primum cessantis, sed ultimum ante siccitatem cadentis, quam dimidio fere anno distare in promptu est. So wäre also nicht das erste Jahr der Dürre hinzugerechnet zu der Nothzeit von etwa 2½ Jahren, sondern das halbe Jahr von dem zuerst ausbleibenden Regen bis zu dem früheren, zuletztgefallenen Regen. Wiesinger hat die Berechnung Benson's hinlänglich gefunden, Huther besteht auf der Abweichung, da die Dürre nach der Darstellung des Jakobus gleich nach dem Gebet des Elias begonnen habe. Daß aber die Dürre nicht gleich auch den Nothstand herbeiführte, ist auch in der Geschichte selbst angedeutet, 1 Kön. 17, 7; Kap. 18, 5. Viel wichtiger ist die Frage, weßhalb Jakobus gerade dieses Beispiel der Gebetserhörung aus der Geschichte Israels hervorhebt. Das Hauptgewicht scheint nun jedenfalls zu liegen auf der Fürbitte des Erbarmens, die ein um so erwecklicheres Beispiel war, je mehr die Leser den Elias als Strafprediger kannten. Auch auf das geistliche Leben Israels war jetzt seit langer Zeit eine Dürre gefallen; die Leser wurden also ermuntert, mit Eliasglauben einen Regen der Gnade zu erflehen über ihr Volk. Die vorangehende Anführung des ersten Gebetes des Propheten aber dient dazu, die Erhörlichkeit des Gebets noch mehr zu veranschaulichen, und wohl auch die Unabhängigkeit der wahren Beter in Israel von den bösen Stimmungen der Volksmasse, ihre Erhabenheit über dieselbe. Im Allgemeinen aber waren die Gebete des Elias gegen den Abfall in Israel gerichtet, und gegen den neuen Abfall, der eben in der Verstockung gegen das Evangelium besteht (s. Kap. 4, 4; Röm. 11, 1—5), sollte auch jetzt der Eifer der gläubigen Beter gerichtet sein.

5. Verheißungsvolles Schlußwort, V. 19. 20. **Brüder, wenn Jemand von euch abgeirrt wäre.** „Damit ist nicht eine einzelne praktische Verirrung gemeint, sondern eine Entfremdung von dem christlichen Lebensprinzip, ein innerer Abfall von dem *λόγος ἀληθείας*, aus welchem der Christ gezeugt ist (Kap. 1, 18), der sich in sündlichem Lebenswandel kund gibt. Vgl. Luk. 1, 16. 17; V. 20." Huther. Die Verirrung ist aber sicher nach dem ganzen Briefe noch conkreter zu bestimmen als Verirrung in judaistisches und chiliastisches Wesen und schwärmerisch-aufrührisches Gelüsten. — **Und es bekehrete ihn Einer.** Zu der Wahrheit, von der er abgewichen ist in Gefahr des Abfalls. — **Der soll wissen.** Der Bekehrende nämlich soll's wissen, was seine That bedeutet, welch ein Segen darauf ruht. Das Wort ist der Form nach eine hypothetische Verkündigung oder Verheißung für den, welcher etwa sich so erfinden läßt, dem Inhalt nach aber eine allgemeine Sentenz, oder eine sententiöse Aufmunterung an Alle, verbunden mit einer Preisverheißung für die, welche ihr entsprechen. Daher ist auch das *ἐπιστρέψας* nach *ὅτι* wiederholt. — **Wer einen Sünder bekehret.** Der von der Wahrheit durch Irrwahn Abgewichene von der praktischen Seite gefaßt. Das sollen die Leser wissen, daß alle die ganz oder halb Abfälligen von der Wahrheit Sünder sind nach dem emphatischen,

theokratischen Begriff: dem Todesbann Verfallene. Dieses Gewicht des Wortes wird geschwächt durch Huther's Bemerkung: nicht mehr von dem Abgeirrten sei die Rede, sondern von dem ganzen genus, zu welchem der von der Wahrheit abgeirrte Christ als species gehörte. Beide Begriffe: der Irrwahn und der dogmatische Abfall und das praktische Verderben, sind auf theokratischem Grunde nicht von einander abzulösen; auch ist die erstere Art der letzteren nicht als species zu subsumiren, obwohl bald die praktische, bald die theoretische Form des Verderbens vorwalten kann. — **Der wird eine Seele vom Tode erretten.** Vom Tode, wie Kap. 1, 15 und überall im Neuen Testamente von der Verdammniß nach ihrer subjektiven Seite, wie sie der Persönlichkeit selbst immanent ist, und zwar nach dieser subjektiven Seite negativ bestimmt, wie sie Verlust des wahren Lebens, der wahren Lebensbestimmung und Lebensregion ist; eine sittliche Auflösung des ontologischen Lebens, sich ewig selbst erzeugend, so wie andererseits das wahre Leben Leben gebiert. — Eine Seele. Das nackte innere Dasein der Persönlichkeit selbst, der Mensch in seiner ganzen Leidensfähigkeit, Seligkeitsfähigkeit und Hülfsbedürftigkeit. Die Seele wird erretten. Die Bekehrung des Abfälligen ist die Bekehrung eines Sünders; diese hat zur Folge seine Errettung vom Tode, weil er auf dem Todeswege begriffen ist und eingeholt wird vor dem letzten Hinfallen an den Tod. Daß dabei die göttliche Erlösung als das Heil, zu dem er bekehrt wird, und die göttliche Mitwirkung des Wortes und Heiligen Geistes als das Rettungsmittel, womit er bekehrt wird, vorausgesetzt wird, bedarf keiner besonderen Erinnerung mehr. Es handelt sich also bei dem Glaubenskampf der gläubigen Leser mit ihren halbgläubigen und ungläubigen Brüdern nicht um dogmatische Synagogenstreitigkeiten, sondern rein und rund um die Rettung armer Seelen vom ewigen Tode. Und auch nicht darum allein, sondern neben der Rettung vieler Einzelnen auch um die Aufhebung eines allgemeinen Fluches. — **Und wird bedecken eine Fülle von Sünden.** D. h. die Abwendung eines allgemeineren Verderbens wird durch die treue Errettung vieler Einzelnen vermittelt. Dieses Bedecken der Sünden (vergl. 1 Petri 4, 8; Spr. 10, 12), *καλύπτειν*, bezieht sich ohne Zweifel im weiteren Sinne auf das hebräische כָּסָה zurück: bedecken, die Sünden bedecken, zudecken, d. h. vergeben, Ps. 32, 1 u. a. St. Da aber dieses unmittelbare Zudecken der Sünde Gott angehört, so ist hier wohl eher an das mittelbare Zudecken, כִּפֻּר, zu denken, was besonders auch von verschiedenen Sühnungsmitteln oder Sühnungsmittlern gebraucht wird; nicht nur von dem Deckel der Bundeslade, von dem Opfer, von dem Hohenpriester, sondern auch von den zu sühnenden Sünden selbst (2 Mos. 30, 15; Jes. 47, 11), besonders auch von dem Fürbittenden, 2 Mos. 32, 30. Die letztere Stelle scheint uns besonders wichtig. Moses versöhnte sein Volk nicht als Opfer, nicht als Hoherpriester, sondern durch die Fürbitte, d. h. durch subjektive Vermittelung der objektiven Sühne. Diese objektive Sühne ist also hier ebenso vorausgesetzt, wie mit dem vorigen Ausdruck: er wird erretten, die objektive Erlösung. Die gläubigen Juden sollten als Fürbitter für ihr armes Volk eintreten, ihm zu einem Mittel werden, die rechte Sühnung desselben herbeizuführen. Nicht als causa mediatoria, aber als causa organica haben die Gläubigen Antheil an dem Versöhnungswerke des Herrn, wie an seinem Leiden und seiner Fürbitte. Doch sind die Ausleger nicht einig darüber, ob hier von den Sünden der Bekehrer oder der Bekehrten die Rede sei. Erasmus u. A. verstehen das Wort so: er wird durch sein gutes Werk Vergebung seiner Sünden bei Gott erlangen. Es war eine Ansicht der Juden (Joma f. 87): quicunque multos ad justitiam adducit, per ejus manus non perpetratur peccatum. Augusti: er wird Vergebung erlangen von Seiten der Menschen; man wird seiner eigenen Vergehungen nicht gedenken. Mit besserem Recht beziehen die meisten Ausleger das Wort auf die Sünden der Bekehrten. Doch sind auch die Sünden der zu Bekehrenden nicht lediglich in ihrer Vereinzelung gemeint, und nicht einmal blos ihre persönlichen Schulden. *Πλῆθος* bezeichnet eine Fülle, einen ganzen Haufen als Einheit, und die *ἁμαρτίαι* sind die sühnungsbedürftigen Verschuldungen. Es wird also auf die gesammte Nationalschuld Israels hingedeutet. Bestimmter genannt als *τὸ πλῆθος* und durch weitere Bestimmungen dargestellt wird sie allerdings nicht, da Jakobus nach Kap. 5, 1 die augenblickliche Rettung des ganzen Israel nicht mehr hoffen konnte, sondern ebenso wie Paulus ein großes Verstockungsgericht erkannte. Doch handelte es sich noch darum, in der Barmherzigkeit mit dem Gericht zu ringen und eine Fülle von Seelen zu retten, von Sünden zu sühnen. Da aber eine gemeinsame, volksthümliche Schuld fort und fort sich selbst vermehrt und diese Fluchwirkung nur durch die Versöhnung gebrochen wird, so bemerkt Huther ohne Grund: „damit sind nicht sowohl die Sünden, welche der *ἁμαρτολός* sonst noch thun würde und die nun durch seine Bekehrung verhütet werden (Pott: multa futura impediet), sondern die ganze Menge der Sünden, die er vor seiner Bekehrung begangen hat, gemeint." Diese Restriktion verkennt die progressive Natur der Schuld, abgesehen davon, daß hier nicht mehr lediglich von den Sünden des einzelnen Bekehrten die Rede ist. Es zeigt sich überhaupt hier am Schluß, wie sonst hin und wieder, daß die herkömmliche Auslegung dem großartigen Standpunkt und Gesichtspunkt des Jakobus nicht durchweg entsprochen hat. De Wette nimmt Anstoß an dem starken Begriff *πλῆθος*, da ja doch nur von Verirrung die Rede sei, nicht von lasterhaftem Leben, und er sucht sich das nun durch Folgerungen zurechtzulegen; Stolz erinnert, daß durch die Besserung des Sünders seine vergangenen Fehler in Vergessenheit gebracht werden; selbst Wiesinger und Huther restringiren die Bedeutung der Stelle zwiefach: es soll nur von der vielen Sünde dieses einzelnen, vorhingedachten Bekehrten die Rede sein, und nur davon, daß der Bekehrer durch die Bekehrung desselben Anlaß wird, daß ihm die göttliche Sündenvergebung zu Theil wird. Unsere Stelle erinnert aber an die Stellung des Paulus zu seinem Volke, Röm. 9, 3; Kap. 11, 14. Und wie Jakobus nach der Apostelgeschichte für die Rettung seines Volks mit besonderer Treue wirkte und nach der Tradition auch fürbittend vor Gott stand, so bietet er hier am Schluß auch den ganzen gläubigen Theil seines Volks zur Fürbitte und zum Rettungswerk, zum Heil der Gesammtheit auf, damit viele einzelne Seelen vom Tode gerettet und eine Fülle

der Sünden gesühnt werden. Daß er das menschliche Retten und Sühnen dabei nur als ein Medium der Zurückführung des Volks zu dem wahren Erlöser und Versöhner versteht, ergibt sich aus dem ganzen Briefe; doch liegt für ihn ein besonderes Gewicht darauf, daß die Brüder das Ihrige dazu thun müssen. Es versteht sich, daß seine Worte in ihrer sententiösen Gestalt auch hier so gefaßt sind, daß sie eine allgemeine, ewig gültige apostolische Bedeutung haben; es war aber die Aufgabe des Auslegers, die allzu viel verkannte und versäumte konkrete, großartige historische Beziehung des Briefes durchweg hervorzuheben, und so auch hier am Schluß.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Die langmüthige Geduld, die von dem Jünger des Herrn gefordert wird, ist eine Pflicht von so weitem Umfange, daß ihre Ausübung wenigstens in manchen Umständen für menschliche Kräfte zu schwer sein würde, wenn die Kraft des Glaubens und der Hoffnung nicht gestärkt würden durch einen Blick auf die nahe Zukunft des Herrn. Darum muß das Wort: „die Zukunft des Herrn ist nahe" auch uns beständig vor Augen stehen. Waren die Christen in dem apostolischen Zeitalter vielleicht gar zu sehr geneigt, an eine sehr nahe bevorstehende Parusie des Herrn zu denken, so ist für unser christliches Bewußtsein diese große Schlußbegebenheit oft zu viel in den Schatten gestellt, und an deren Stelle tritt meistens eine nur individuelle Hoffnung auf die Seligkeit alsbald nach dem Sterben. Je mehr wir wieder lernen, zu denen zu gehören, welche die Erscheinung des Herrn lieb haben (2 Tim. 4, 8), in dem apostolischen Sinne des Wortes, um so leichter wird uns, im Blick auf diese allein befriedigende Endentwicklung des Dramas der Geschichte, die Ausübung der christlichen Geduld und Standhaftigkeit fallen.

2. Auch für Jakobus, wie für den Herrn selbst (Matth. 13 und anderswo), hält das Reich der Natur Spiegel und Bilder des Reiches der Gnade vor. Von dem arbeitenden und geduldig erharrenden Landmanne ist für den Jünger des Herrn nicht wenig zu lernen.

3. Die Glaubenshelden des Alten Testamentes sind auch bei Jakobus die Vorbilder für den Christen in seiner Laufbahn, ganz wie im Hebräerbriefe (Kap. 11. 12). Wirklich gilt die Regel, daß der Weg durch Leiden zur Herrlichkeit führt, nicht weniger unter dem Neuen als unter dem Alten Bunde. Vergl. Luk. 24, 26; Apostg. 14, 22.

4. Gleichwie im Beginne (Kap. 1, 12), so hat Jakobus auch am Ende (Kap. 5, 11) seines Briefes einen Makarismus, ebenso wie der Herr mit ähnlichen Seligpreisungen seine Unterweisung begann (Matth. 5, 3) und beschloß (Joh. 20, 29). Die Vorhaltung des Vorbildes Hiobs ist darum um so merkwürdiger, da es hier die einzige Stelle in den Schriften des Neuen Testamentes ist, in welcher auf diese Geschichte hingewiesen wird.

5. Die Warnung vor leichtsinnigem Schwören hängt mit der vorhergehenden Anmerkung über Standhaftigkeit und Geduld innig und natürlich zusammen. Wer ungeduldig und unzufrieden ist, der wird sich in seiner Heftigkeit auch leicht verfluchen und schwören; wer dagegen seine Seele mit Geduld fasset, wird auch in dieser Hinsicht seinen Mund behüten und seine Lippen bewahren. Schon aus dem Zusammenhang erhellt genugsam, daß Jakobus in keiner Weise unbedingt jedwedes Schwören verbietet, sondern lediglich solche Eide, die man schwört, wenn man nicht geduldig ist wie Hiob (Kap. 2, 10), sondern im Gegentheil gleich Hiob (Kap. 3, 1) seinen Tag verflucht. Ebenso wie der Herr (Matth. 23, 16—22) verurtheilt er das leichtfertige Schwören und führt davon einzelne Beispiele an. Hätte er auch den Eid bei Gott gänzlich verbieten wollen, dann würde er ohne Zweifel diesen ersten und gewichtigsten Eid vor jedem andern bezeichnet haben. Da indessen das Schwören bei dem Namen des Herrn durch das Gesetz vorgeschrieben war (4 Mos. 6, 13b.; 10, 20) und durch die Propheten als ein Kennzeichen des wahren Dieners des Herrn angegeben (Jes. 65, 16; Jer. 12, 16; 16, 14. 15), ist es a priori höchst unwahrscheinlich, daß Jakobus, der ganz und gar von dem Geist des Alten Testaments durchdrungen war, auch dieses habe verbieten wollen. Um der Sünden willen bleibt das Schwören bei dem Namen des Herrn in einer unvollkommenen Gesellschaft fortwährend erlaubt und zuweilen nothwendig, obwohl es gewiß das Ideal des Reiches Gottes ist, daß durchaus kein Eid mehr nöthig und das Ja und Nein ebenso zuverlässig sei als ein Eid. In sofern kann man sagen, daß der Christ, welcher durch die bürgerliche Obrigkeit veranlaßt wird, einen Eid abzulegen, dazu nur in Folge seines Aufenthaltes hienieden mitten in einer sündigen und argen Welt genöthigt ist. Von dem Eide kann in gewisser Hinsicht gelten, was Paulus von dem Gesetze sagt, daß dieses *τῶν καταβάσεων χάριν προσετέθη*, Gal. 3, 19. Vergl. Lange im Bibelwerk zu Matth. 5, 33—37.

6. Der wahre christliche Glaube zeichnet sich durch einen geziemenden Gleichmuth in guten und bösen Tagen aus, wie Jakobus dies Kap. 5, 13 vorschreibt, worin unter Anderem Paulus ein Vorbild gibt, Phil. 4, 10—20. Der Mensch ohne Christus verzweifelt sehr leicht unter dem Leiden und wird ebenso leicht übermüthig im Glück. Der wahre Christ wird im Leiden seinen Trost suchen im Gebet, und sein Glück so genießen, daß Gott dadurch verherrlicht werde.

7. Das Besuchen und Trösten der Kranken gehört zu den natürlichsten und wichtigsten Theilen der cura pastoralis. Nähere Vorschriften hierüber sehe man in den Werken über pastorale und praktische Theologie von Hüffell, Harms, Nitzsch, Palmer u. A. Ueber die wahre christliche Stimmung auf dem Krankenbette vergleiche man einen Aufsatz von N. Beets, der Christ auf dem Krankenbette, aus dem Holländischen übersetzt in dem Jahrbuch des rheinisch-westphälischen Schriftvereins, 1862, S. 1 ff.

8. Nur wenn man am Wortlaute hängen bleibt (V. 14—16), ist es möglich, hier die letzte Oelung und die Ohrenbeichte in dem Sinne der römisch-katholischen Kirche vorgeschrieben zu finden. Siehe die exeg. Erläut. z. d. St. Jakobus spricht deutlich von wunderbarer Genesung und von einem Schuldbekenntniß der Brüder unter einander, wenn man etwas gegen einen Andern gefehlt hatte. Andererseits besteht auch ein Ultraprotestantismus und Antiromanismus, der den Gebrauch dieser beiden Gnadenmittel für völlig überflüssig achtet und fast verbietet, worin ebenfalls kein Segen liegt. Die

Abnahme der Wundergabe ist sicherlich kein Beweis für die Zunahme des Glaubens, und das gänzliche Unterlassen des gegenseitigen Schuldbekenntnisses ein trauriges Zeichen von dem Mangel an Demuth und brüderlicher Liebe.

9. Es kann sehr abergläubisch und lieblos sein, wenn man einen direkten Zusammenhang zwischen einer bestimmten Sünde und einer bestimmten Krankheit annimmt; vergl. Joh. 9, 3. Dagegen ist es aber auch höchst oberflächlich, jeden Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheiten zu leugnen. Wären keine Sünden in der Welt, dann würde es gewiß auch keine Plagen geben. Darum thut der Kranke wohl daran, wenn er auf dem Krankenbette zuvörderst an seine eigenen Sünden denkt und Vergebung dieser Sünden zu erlangen trachtet. Vergebung der Sünde und Genesung von einer Krankheit hängen in vielen Hinsichten enger zusammen, als die Meisten vermuthen, und werden darum beide dem Reichsbürger in der Gottesstadt verheißen, Jes. 33, 24.

10. Die Pflicht der brüderlichen Ermahnung gefallener Glaubensgenossen (V. 19. 20), die der Apostel so nachdrücklich an's Herz legt, hat auch der Herr und die Apostel anderswo anbefohlen (vergl. Matth. 18, 15—18; 1 Thess. 5, 14; 2 Thess. 3, 13—16; Hebr. 10, 24). Auch bei heidnischen Moralisten findet man vortreffliche Anweisungen, wie man bei freundschaftlichen Bestrafungen dieser Art zu Werk zu gehen habe. Siehe z. B. Plutarchus, de discrim. amici et adulatoris, pag. 244—276, edit. Reisk.; Cicero, de amicitia, cap. 24. 25. Ein treffender Beweis für den Segen, der auf dieser Liebesarbeit zur Rettung einer fast verlornen Seele ruhen kann, und für die Art und Weise, in welcher diese Pflicht erfüllt werden muß, findet man in der bekannten Legende: „Johannes und der Räuberhauptmann," mitgetheilt durch Clem. Alex., quis dives salvus, cap. 42. Aber schon Jakobus selbst ist in diesem ganzen Briefe ein Vorbild für den innigen, christlichen Eifer, um Sünder von dem Irrthum ihres Weges zu bekehren und Seelen vom Tode zu helfen. Die christliche Philanthropie und spezielle Seelsorge sieht durch sein Wort sich ein weites Feld und eine herrliche Aussicht eröffnet.

Homiletische Andeutungen.

(Zu V. 7—12.) Die christliche Langmuth in ihrem himmelweiten Unterschiede von stoischer Gefühllosigkeit. — Die Zukunft des Herrn der Trost der Frommen, der Schrecken der Gottlosen. — Was der Christ, insonderheit der Diener am Evangelio, vom Landmanne lernen kann. — „Siehe, ein Ackersmann ꝛc." treffender Text für Missionsreden; das Warten auf den Herrn muß, wie das des Landmannes, 1) ein verlangendes, 2) ein geduldiges, 3) ein thätiges, 4) ein hoffendes Warten sein. — Wie die Regenzeiten im Reiche der Natur und der Gnade dem Erntetage vorhergehen. — Christen müssen unter dem Druck nicht gegen einander seufzen, sondern um so mehr zu Gott dem Herrn beten. — Die Zeugen der Wahrheit zugleich die Vorbilder ihrer Bekenner. — Die Glückseligkeit derer, die erdulden: 1) Der Werth, den sie besitzt; 2) der Preis, für den sie erlangt wird. — Das Ende seiner Wege ist für die Seinen Segen. — Der erlaubte und unerlaubte Gebrauch des Eides. — Die christliche Wahrheitsliebe einer unheiligen Welt gegenüber.

Starke: Ein Christ erwartet mit Geduld die Ernte der verheißenen ewigen Güter, da indessen der Früh- und Spätregen der Gnade Jesu Christi sein oft mattes Herz befeuchtet und erquicket. — Hedinger: Hoffnung streuet den Samen und schläft ruhig auf den Kissen göttlicher Vorsorge bis zur Zeit der Ernte, d. i. der gnädigen Erhörung, V. 7; Ps. 28, 7. — Quesnel: O Sünder, wie viel Bosheiten begehest du hinter der Thür, im Verborgenen! Siehe aber, der Richter ist vor der Thür, Jes. 29, 15. — Cramer: Wir sind nicht besser, denn unsere Väter (1 Kön. 19, 4), darum lehren uns die Propheten, Patriarchen, Christus und die Apostel nicht nur mit Worten, sondern auch mit der That, daß wir Geduld üben sollen, Klagl. 3, 26. — Langii Op.: Das Leiden und die Geduld stehen fein zusammen, denn die Leiden, die man um Gottes und um des Gewissens willen über sich nimmt, unterscheiden sich durch die Geduld am meisten von andern Leiden, 1 Kor. 4, 12. — Osiander: Die Tugenden der Heiligen werden uns in der Schrift vorgehalten, nicht, daß wir uns darüber nur verwundern, sondern daß wir es ihnen nachthun sollen, Hebr. 13, 7. — Gott hat auch außer dem jüdischen Volk die Seinigen gehabt, die ihm im Geist und in der Wahrheit gedient haben. Die Kirche Gottes ist also nicht an ein besonderes Volk und Sekte gebunden, Hiob 1, 1. — Der Sünden der Gläubigen will Gott nicht gedenken (Jes. 43, 25), sondern allezeit des Guten, das sie gethan haben, Matth. 25, 35. — Mit dem Eidschwören soll man nicht leichtfertiger Weise umgehen, auch nicht eine Gewohnheit daraus machen; aber es wird in der Welt nichts weniger, denn dieses bedacht, das doch so hoch in Acht zu nehmen.

Stier: Die ganze Weltzeit mit den Jahrtausenden der Menschheit auf Erden ist eine große Saat zur letzten Ernte, wo die Erde dem Himmel ihre Frucht geben soll, nachdem sie den Samen von ihm empfangen. Wenn die Ernte kommt, dann werden wir die Wege Gottes verstehen. Scheint uns jetzt Manches darin dunkel und verworren, laßt uns nur abwarten die Zeit der Reife! Dasselbe gilt jedem Einzelnen für seines Lebens Gnadenzeit, das gilt im schönsten Sinne dem wahren Christen, der wirklich für die Ewigkeit lebt. — Durch die ganze wahre Christenheit gehet, in den Herzen aller Heiligen lebt eine beständige Vergegenwärtigung des Endes, und das ist ganz richtig; unser jetziges kühles Bedenken und Betrachten, welches den jüngsten Tag ungewiß weit hinausrücket, ist vielmehr nur eine Folge des lauen Glaubens, der erkalteten Liebe. — (Zu V. 10.) Wir lernen aus diesem Wort, wie hier von Jakobus, daß der Mann Hiob wirklich gelebt hat, wie Noah, Daniel und alle Propheten, daß die Geschichte seines Leidens kein Lehrgedicht ist, sondern wirkliche Geschichte. Damals hatten die Meisten von derselben freilich nur gehört, denn das Lesen war noch mehr eine Sache der Gelehrten, und auch die hatten selten alle Bücher der Schrift. Haben wir jetzt wohl das Buch Hiob recht gelesen? — „Ein Wort, ein Mann" — mit dem Sprichwort ist es leider so ziemlich zu Ende, und das Worthalten hat entsetzlich abgenommen unter den Menschen, weil die Leichtfertigkeit zugenommen hat. Möchte es doch wenigstens überall heißen: „ein Christ, ein Wort."

Jakobi: Auch unter uns besteht noch der Gebrauch des Schwörens, und um den Mißbrauch zu

verhüten, hat die christliche Obrigkeit den Eid unter ihre Aufsicht und gleichsam unter ihre Obhut genommen. Aber daß der Eid von der Obrigkeit noch so häufig gefordert werden muß, daß die Meisten unter uns, wenn sie dazu aufgefordert werden, so leichtsinnig und gedankenlos schwören, ja wohl gar um irgend eines kleinen Vortheils willen zum Eide sich hinzudrängen, daß auch im gemeinen Leben noch so viele Schwüre und schwurähnliche Redensarten gehört werden und das einfache Ja, das einfache Nein ohne solche Bekräftigung in manchen Dingen und bei manchen Menschen seine Kraft und Geltung fast verloren hat, das ist ein trauriges, bedenkliches Zeichen eingerissener Unwahrhaftigkeit und Unzuverlässigkeit.

Biedebandt: Geduld im Hinblick auf die selige Zukunft, die seiner wartet, Befestigung des Herzens gegen die Versuchung zu Ungeduld und Murren, sonderlich zu einem rachsüchtigen Seufzen wider den Unterdrücker, das ist Aufgabe derer, die Nachfolger sind Jesu Christi und der heiligen Gottesmenschen, deren Leben in Geduld und nicht getäuschter Hoffnung auch Zeugniß gibt von dem Gott, welcher die Seinen nicht verläßt.

Neander: Was Andern ein Eid ist, soll dem Christen jedes Wort sein, und daher wird es unter ächten Christen keines Eides bedürfen, da Jedem sein Wort heilig ist und Alle zu einander gegenseitig das Vertrauen haben, daß das Wort eines Jeden unter ihnen so viel gelten werde. So sollte es in einer ächt christlichen Gemeinde sein, in der Alle einander gegenseitig als ächte Christen bekannt wären.

Heubner (zu V. 7. 8): Eine Stelle für die ecclesia pressa, militans. — (Zu V. 10.) Die Beispiele haben in Leiden eine ganz vorzügliche Kraft, zu stärken. Sie zeigen uns 1) die Möglichkeit der Ausdauer, des Sieges durch Gottes Kraft, 2) die Herrlichkeit, die Belohnung solcher, die ausgekämpft haben. — Lisco (zu V. 7. 11): Was mahnt uns Christen zur Geduld in Trübsal? — (V. 12) Schwöret nicht leichtsinnig! — Porubszky (zu V. 7—9): Die Zukunft des Herrn im Lichte unserer Zeit. — (Zu V. 10. 11.) Unser Gewinn aus den Leiden Christi (!!). — (Zu V. 12.) Die Wahrhaftigkeit aus Gottesfurcht.

V. 7. 8 Text zur Erntefeier. Wolf: Daß uns der Werth der himmlischen Hoffnung bei jeder irdischen Erntefeier von neuem fühlbar werden muß. — (V. 7—11 Epistel am 24. Sonntage nach Trinitatis im Großherzogthum Hessen und anderwärts.) Gerok: Drei bewährte Hausmittel in böser Zeit. — Böckel: Ermunterung zur würdigen Ertragung unverschuldeter Leiden. — Die Macht des guten Beispiels.

Zu V. 13—20. Freude und Schmerz müssen beide durch die Religion geheiligt werden. — Die Kraft des Gebets unter dem Leiden. — Christliche Freude im Herrn. — Der Christ auf dem Krankenbette. — Der Kranke soll den Aeltesten der Gemeinde zu sich rufen lassen und nicht immer fordern, daß dieser ungerufen vor ihm erscheine. — Ueber die Wundergabe in der ersten christlichen Gemeinde. Ursachen ihres Verschwindens. — Pflicht und Segen des gegenseitigen Sündenbekenntnisses. — Die confessio auricularis eine Karrikatur der brüderlichen Confession zur Zeit des Jakobus. — Vergebung der Sünden auch für den Kranken ein Hauptbedürfniß. — Fürbitte für Andere eine Pflicht der christlichen Liebe. 1) Wie viel gehört dazu! 2) wie viel fehlt daran! — Elias ein Lehrer des Gebets. Wir finden in ihm einen Gerechten, 1) der betet, 2) der ernstlich betet, 3) dessen ernstliches Gebet viel vermag. — Wer selbst errettet ist, soll auch Andere zu gewinnen trachten. — Der wahre Christ 1) kann, 2) soll, 3) wird Seelen vom Tode erretten. — Die rettende Bruderliebe: 1) Wie viel sie kostet, 2) wie reich sie lohnt.

Starke: Quesnel: Der Nutzen geistlicher Gesänge ist größer, als man sich einbildet, Ps. 69, 31. 32. — Cramer: In Krankheiten soll das Erste sein, daß wir uns zu Gott wenden und für uns bitten lassen, darnach sollen wir den Arzt fordern. — Starke: Krankheiten sind eine Frucht der Sünden. Hast du, armer Mensch, die Tage deiner Gesundheit im Dienst der Sünden zugebracht, so wundere dich nicht, wenn dein Schöpfer nach der Geißel der Krankheit greift, dich auf bessere Gedanken zu bringen, 3 Mos. 26, 15 ff. — Wer Andere beleidigt und geärgert hat, soll solches zu bekennen sich nicht schämen. — Hedinger: Der Gerechten Gebet vermag viel, aber doch nicht Alles. Denn Gott findet oft die Erhörung seinem Willen nicht gemäß, noch dem Menschen heilsam, und ist auch dieses oft eine große, aber gemeiniglich unerkannte Wohlthat, daß Gott ein Gebet nicht erhört, 2 Kor. 12, 8. 9. — Starke: Gott ist so gütig, daß er seine Macht nicht allemal für sich allein behält, sondern auch seine Kinder manchmal mit derselben ausrüstet, Phil. 4, 13. — Quesnel: Fruchtbare Zeiten gibt Gott und werden durch's Gebet erhalten, Apostg. 14, 17. — Starke: So viel köstlicher das Heil der Seelen als des Leibes, so viel lieber ist es Gott, wenn wir mehr im Geistlichen als Leiblichen unserm Nächsten zu Hülfe kommen, Hebr. 3, 13. — Hedinger: Sei nicht barmherziger gegen deines Nächsten Ochsen und Haus, als gegen seine theure Seele. Jenen ziehst du aus dem Brunnen, dieses löschest du, wenn es brennt, hingegen die Seele bleibt von dir unberathen durch brüderliche Bestrafung, sie falle gleich in die Hölle und brenne mitten in den gräulichsten Sündenflammen. Wer Gott liebt, befördert auch des verlornen Nächsten Heil und leitet die Blinden auf ebener Bahn, 1 Thess. 5, 14. — Langii Op.: Lehrer müssen das, was allen Christen obliegt, zuerst und am meisten beobachten, nämlich die wahre Bekehrung ihrer Zuhörer, 2 Tim. 2, 24. — Zuhörern ist es eine große Ehre, wenn sie von Gott gewürdigt werden, gleichfalls geistliche Väter geistlicher Kinder zu werden, 1 Thess. 5, 11. — Ist über die, welche Andere verderben, das Wehe ausgerufen (Matth. 18, 7), was für einen Gnadenlohn werden dann die bekommen, welche Werkzeuge Gottes zu Anderer Bekehrung gewesen sind! Dan. 12, 3. — Selig ist, der sich gern weisen und von seinem Irrthum bald abbringen läßt. Wer da meinet, der Andere habe ihm nichts zu sagen, beraubt sich selbst des Segens, der ihm durch Andere angedeihen kann.

Stier: Der Gesang des Menschen ist an sich etwas Gutes und Edles. Derselbe Gott, der den Vögeln unter dem Himmel die den Schöpfer unbewußt lobende Stimme verlieh, gab dem Menschen das Singen. Wir denken daran, wie Luther z. B. mit Recht die Kunst und Gabe des Gesanges hochpreist. Wem sie verliehen, der freue sich deß, wem sie mangelt, der suche sie wo möglich zu erwecken,

denn es ist eine im Allgemeinen zur menschlichen Natur gehörige gute Gabe des Schöpfers. — O daß unsere jetzigen Presbyterien aus lauter solchen Männern bestünden, die auch mehr können, als nur die Rechnungen besorgen! — Jeder Christ sollte dem andern ein Priester sein können, der Beichte hört und Absolution ertheilt. — (V. 19. 20) Die größte Noth und das größte Werk des Glaubens. — Der Herr allein kann helfen, retten, selig machen die Seelen. Aber er thut und wirkt es durch Werkzeuge seiner Macht, Gefäße seiner Gnade. Darum scheuet sich die Schrift auch sonst nicht, so kühn uns armen Sündern das Seligmachen der Mitsünder beizulegen. Der Apostel trachtet, unter seinem Volke Etliche selig zu machen, Röm. 11, 14. Dem Bischof Timotheus verheißt er: wo du thust, was dir gebühret, wirst du dich selbst selig machen und die dich hören, 1 Tim. 4, 16. Desgleichen weiß er von einem Weibe, das seinen Mann, einem Manne, der sein Weib selig machen könnte, 1 Kor. 7, 16. Ja, Brüder, wir können einander selig machen, einander vom Tode zum Leben helfen: das ist selbst eine große, die größte und köstlichste Verheißung der reichen Gnade für unsere arme Seele.

Jakobi: Unter unsern christlichen Brüdern eines andern Bekenntnisses, von denen wir uns um der Freiheit und um des Gewissens willen vor drei hundert Jahren getrennt haben, da ist der von dem Apostel in unserm Texte empfohlene Gebrauch des Salbens mit Oel beibehalten worden, und ein gottesfürchtiger Kranker hat dort keine Ruhe, bis er diese letzte Salbung von Priesters Hand empfangen hat. Wenn wir nun darin ein völliges Mißverstehen dieser Schriftworte und einen bedauerlichen Aberglauben erblicken müssen, sind wir dann nicht auf ähnlichem Abwege, so lange unter uns noch die traurige Unsitte besteht, das Abendmahl in einem so bewußtlosen Zustande zu feiern und den Genuß desselben unmittelbar vor dem Sterben für nothwendig zu halten, nachdem man vorher oft Jahre lang den Tisch des Herrn unbesucht gelassen hat?

Neander: Mehr als Einen zur Buße über eine einzelne Sünde anregen und dadurch zur Erlangung der Vergebung Einer Sünde ihm den Weg bahnen ist es, ihn von der ganzen sündigen Lebensrichtung abzuziehen und das Wesen eines neuen, göttlichen Lebens in ihm wieder herzustellen. Dadurch werden viele Sünden, in die seine frühere Richtung ihn stürzte, wieder gut gemacht.

Viedebandt: Betet für einander. Von solchem Verhalten steht im Katechismus der Weltfreundschaft nichts. Ach, wie viel gottlose Freundschaft! Solche ist wie in einander gewachsene Dornenhecken, die sich gleichsam verbunden haben, zu stechen und zu ritzen. O schädliches Windekraut! — So lange die Seele gebunden ist, ist auch das Gebet gebunden. — Geduld in Leiden kommt aus der Hoffnung auf Freuden.

Von Gerlach (zu V. 13): Leid wie Freude ist dem Christen leicht gefährlich; jede starke Gemüthsbewegung benutzt der Teufel, um ihn von Gott abzuziehen. Gebet und Lobgesang sind wie Waffen gegen ihn. — Heubner (zu V. 13): Der Werth des geistlichen Gesanges gegen weltliche Lieder. — (V. 15) Die Seele des Gebets ist der Glaube, ohne denselben ist es matt und todt. — Das Gebet gehört zu den herrlichsten Aeußerungen unsers freien Willens. — Auch wir können, wie Elia, das Irdische uns erbitten. — (Zu V. 19. 20.) Der unendliche Werth einer menschlichen Seele. — Lisco (zu V. 13—18): Vom Mißbrauch und rechten Gebrauch des Namens Gottes. — Etliche christliche Lebensregeln. — Das Gebet 1) in allen Lebenslagen, 2) insbesondere bei Kranken, 3) vermag sehr viel. — (Zu V. 19. 20.) Liebevolle Sorgfalt für die Bekehrung der Sünder. — Das selige Geschäft, Seelen zu erretten: 1) Was uns dazu treiben soll; 2) wie wir es anfangen müssen; 3) welchen Segen es mit sich bringt. — Porubszky: Der wahre Frohsinn. — Der Glaube macht gesund. — Von der Frucht des Gebets. — Die Sünderbekehrung das rühmlichste Glaubenswerk.

Druck von Velhagen & Klasing in Bielefeld.

Bei Velhagen & Klasing in Bielefeld ist soeben erschienen:

Kleine
Missions-Bibliothek,

oder

Land und Leute, Arbeiter und Arbeiten auf dem Gebiete der evangelischen Heidenmission

von

Dr. G. E. Burkhardt,

Oberpfarrer zu St. Jacobi und Sup. Vic. in Sangerhausen.

Vierter Band: Oceanien.

3. Lieferung: Die schwarzen Insulaner der Südsee und auf Neuholland.
1862. gr. 8. geh. 18 Sgr.

Register

zu dem ganzen Werke, nebst einem Missionskalender.
1862. gr. 8. geh. 10 Sgr.

Mit dieser Schlußlieferung ist das Werk vollständig. Es gereicht uns zur Freude und Genugthuung, hiermit ein Werk in die Literatur eingeführt zu haben, das von der Kritik einstimmig als eins der bedeutendsten in der Missions-Literatur bezeichnet worden ist. Die Bewältigung und Durchdringung des massenhaften Stoffes, die geistvolle Gruppirung und Darstellung des Geschichtlichen, verbunden mit anfrischender Darstellung des Ethnographischen und Culturhistorischen setzten eine seltene Vereinigung geistiger Begabung mit hingebendem Fleiße voraus, die dem daraus hervorgegangenen Werke eine bevorzugte Stellung sichert. Die Kleine Missions-Bibliothek ist ein Hauptwerk in der Missions-Literatur und wird, wo sich Jemand eingehend auf diesem Gebiete orientiren will, nicht entbehrt werden können. Daß es aber auch dem praktischen Bedürfniß für Missionsstunden u. s. w. reiche Befriedigung gewährt, liegt in der Anlage und Durchführung des Werks. Inhalt und Eintheilung ist wie folgt:

Erster Band: Amerika.

1. Lief. Die Eskimo's in Grönland und Labrador. 1857. 9 Sgr.
2. „ Die Indianer in Nord- und Süd-Amerika. 1857. 25 Sgr.
3. „ Die Neger in West-Indien und Süd-Amerika. 1858. 25 Sgr.

Zweiter Band: Afrika.

1. Lief. Die befreiten und die freien Neger in West-Afrika. 1859. 17½ Sgr.
2. „ Die Völkerstämme Süd-Afrika's. 1860. 22½ Sgr.
3. „ Das Festland und die Inseln von Ost-Afrika. 1860. 8 Sgr.

Dritter Band: Asien.

1. Lief. Vorder-Indien. 1860. 1 Thlr.
2. „ Ceylon und Hinter-Indien. 1860. 18 Sgr.
3. „ China und Japan. 1861. 21 Sgr.

Vierter Band: Oceanien.

1. Lief. Der Indische Archipel, die Sandwichsinseln und Mikronesien. 1861. 24 Sgr.
2. „ Die braunen Insulaner der Südsee und auf Neuseeland. 1861. 1 Thlr.
3. „ Die schwarzen Insulaner der Südsee und auf Neuholland. 1862. 18 Sgr.

Register.

zu dem ganzen Werke, nebst einem Missionskalender. 1862. 10 Sgr.

☞ Jede Lieferung ist auch apart zu beziehen.

In der Zeitschrift „der Pilger aus Sachsen" 1859, Nr. 36 heißt es über dies Werk wie folgt:

„Unter Allem, was bisher auf missionsgeschichtlichem Gebiete geschrieben worden, ist dieses Werk ohne Zweifel das verdienstlichste. Sein gedeihlicher Fortgang muß ein Hauptwunsch aller Missionsfreunde sein. Was man außerdem nur recht mühsam und doch immer sehr unvollkommen zusammen suchen muß, findet man hier in schöner Ordnung und bündiger Form beisammen, so daß man schon nach kurzer Bekanntschaft mit dem Buche dem Verfasser für eine große Fülle der Belehrung dankbar wird. Sehr ersprießlich ist es unter Anderem, daß der Missionsgeschichte der einzelnen Völker ein eingehender Bericht über ihre Volkseigenthümlichkeiten, über den Stand ihrer socialen und religiösen Cultur vorausgeschickt wird,

durch welchen man ein möglichst vollkommenes Bild des jedesmaligen Volkscharakters erhält. Dadurch erst wird die Arbeit der Mission verständlich und werthvoll. So werden z. B. Nachrichten über die Sprachen der Völker gegeben, ohne welche begreiflicherweise nicht einzusehen ist, mit wie unsäglichen Schwierigkeiten bahnbrechende Missionare zu kämpfen hatten. Auch an einzelnen Missionsgeschichten fehlt es nicht, sie sind aber nicht zusammenhangslos aneinander gereiht, sondern dienen zumeist dazu, das im Allgemeinen Gesagte im Besonderen zu belegen oder zu beleuchten."

Evang. luther. Missionsblatt von Graul, 1860, S. 269:

„Das Buch ist in unserm Blatte schon wiederholt angezeigt und empfohlen, und soll hiermit auf's Neue den Lesern bestens empfohlen werden. Die vorliegende Abtheilung Vorder-Indien, das „jedenfalls schwierigste Stück der ganzen Arbeit", gibt eine gedrängte Uebersicht der evangelischen Mission in Vorder-Indien, die wohl geeignet ist, auf den vielfach verschlungenen Wegen gerade dieser Missionsgeschichte zurechtzuweisen. Besonderer Fleiß ist auch diesmal wiederum auf die Schilderungen von Land und Leuten verwandt."

Baseler Missions-Magazin, 1861. Heft 1:

„Wenn wir die beiden ersten Bände dieses Werkes über die Missionen in Amerika und Afrika mit herzlicher Freude begrüßten, so geschieht dies in noch höherem Grade bei der ersten reichhaltigen Lieferung des dritten Bandes, der die Missionen in Ostindien behandelt. Das Geschick des theuren Verfassers, mit dem er die schwierigsten und massenhaftesten Stoffe zu bewältigen, sie weislich zu ordnen und klar und anschaulich darzulegen versteht; sein Fleiß, mit dem er die Quellen erforscht und von allen Richtungen her emsig gesammelt hat; die Treue und Gewissenhaftigkeit, mit der er überall zu Werke geht, und das gesunde nüchterne Urtheil, mit dem er das Unwesentliche vom Wesentlichen ausscheidet, jedem Stoffe seine richtige Stelle anweist und den Werth der einzelnen Dinge beleuchtet, — das Alles gibt diesem Theil des gesammten Werkes einen, wie es uns scheint, besonders hohen und bleibenden Werth. Es bietet diese Lieferung eine Monographie der ostindischen Mission, wie sie bis jetzt noch nirgends existirt, und die zugleich alle Bedürfnisse in höchst dankenswerther Vollständigkeit, Klarheit und Durchsichtigkeit befriedigt. Es ist wirklich eine „kleine Bibliothek" über die gesammte Mission Vorder-Indiens. Freilich bleibt auch hier noch Vieles zu ergänzen, zu sichten und bessern übrig. Manches Urtheil wird sich für Andere anders gestalten. Bei dem Allem aber bleibt die Schrift von großem Werth für die Freunde der Mission. — Der erste Theil behandelt „Land und Leute". Da wird uns ein lebendiges und anschauliches Bild vom „Land und seinen Bewohnern" gezeichnet. In dem Abschnitt über „Religion und Götzendienst" wird Schritt für Schritt in das unendliche Wirrsal der indischen Religionssysteme Licht gebracht, und vermittelst der Unterscheidung in vorbrahmanischen oder Teufelsdienst, in Brahmanenthum, in Halb-Brahmanenthum und Anti- oder Unbrahmanenthum dem Leser ein Leitfaden in die Hand gegeben, mittelst dessen er ohne Verwirrung klare Blicke in das Wesen der Hindu-Religionen gewinnt. Ueber die religiösen Cultusformen wird gleichfalls mit gründlicher Sachkenntniß klare Kunde gegeben. In dem Kapitel über „sociale und sittliche Zustände" wird vor Allem das Kastenwesen besprochen, sodann ein Bild des häuslichen, geselligen und bürgerlichen Lebens entworfen, und endlich die sittliche Seite des Volkscharakters gezeichnet, — Alles mit nüchternem Urtheil, das auf gründlichem Studium ruht. — Nach dieser grundlegenden Arbeit geht das Buch an die eigentliche Geschichte der ostindischen Mission und schildert dieselbe ihrer Zeitfolge nach in acht Paragraphen. — Mit ähnlichem Takt und Geschick entwirft der Verfasser in der eben erschienenen II. Lieferung des 3. Bandes ein Bild von den Ländern des Buddhismus (Ceylon und Hinter-Indien), und endlich, in der III. Lieferung, von der Heimath des Confucius (China) und von dem neu eröffneten Inselreich von Japan.

Evang. Reichsbote für China, 1861, Nr. 4:

„Der Verfasser der im Reichsboten 1860, S. 72 angezeigten „Kleinen Missions-Bibliothek, Dr. G. E. Burkhardt", hat unter obigem Titel nun auch den dritten Band dieses Werkes herausgegeben, welche in Lieferung 1 die Geschichte der Mission in Vorder-Indien (296 Seiten), in Lieferung 2 die Mission auf Ceylon und in Hinter-Indien (195 Seiten), endlich in Lieferung 3 die Mission in China und in Japan (212 Seiten) umfaßt. Auch dieser dritte Band ist eine vortreffliche, ihrem Zwecke entsprechende Arbeit. Von den eben genannten, zum Theil sehr umfangreichen Missionsgebieten, von denen Vorder-Indien schon im Anfange des vorigen Jahrhunderts, China bekanntlich erst volle hundert Jahre später durch die evangelische Mission angebaut wurde, entwirft Dr. Burkhardt ein anziehendes lebensvolles Gemälde. Einem verständigen, in seiner Kunst erfahrenen Maler gleich, trägt er zuerst die Grundfarbe auf: er schildert das Land in allgemeinen geographischen Umrissen. Dann skizzirt er die Persönlichkeiten, um derentwillen der Kampf begonnen wird, die Bewohner des Landes, ihre Abkunft, ihre Zahl, ihr Aussehen, ihre Kleidung ꝛc. Darnach schildert er ihre vermeintliche Weisheit von übersinnlichen Dingen, ihren Aberglauben und ihren Götzendienst. Daran schließt sich eine Darstellung ihrer Lebensweise und Verfassung, ihrer Sitten und Gebräuche. Endlich folgt die Geschichte der Mission, der Arbeit der unermüdlichen, kühnen und beharrlichen Sendboten des Evangeliums. Mit größter Sorgfalt hat der Verfasser die einschlagenden Quellen benutzt. Mit Hülfe der großen Missionsbibliothek, welche wahrscheinlich die Wände seines Studirzimmers schmückt, und in der er wie im eigenen Hause Bescheid weiß, hat er diese „kleine Missionsbibliothek", wie er sie bescheiden nennt, ausgearbeitet. Klein ist sie nur ihrem äußeren Umfange nach, darum aber auch so außerordentlich handlich und übersichtlich. Der Leser überschaut wie von einem hohen Thurm herab Alles mit einem Blicke. Aus dem tiefen Todesschatten, der über die gesammte Heidenwelt lagert, treten die Ergebnisse der Mission gleich leuchtenden Punkten hervor. Nicht bloß die Gabe, das Ferne nahe zu bringen, das Fremdartige verständlich zu gestalten, ist dem Verfasser eigen, in Anordnung und Ausführung ist sein wohldurchdachtes und wohlgelungenes Werk auch ein Kunstwerk."

Sonntags-Bibliothek.

Lebensbeschreibungen christlich-frommer Männer

zur Erweckung und Erbauung der Gemeine.

Herausgegeben

von Freunden des Reiches Gottes.

Eingeleitet von

Dr. A. Tholuck.

Von der Sonntags-Bibliothek sind bis jetzt erschienen:

Erster Band. (In zweiter Auflage.)

1. Heft. Leben Jung Stilling's von Fr. Bodemann.
2. = Leben Paul Gerhard's von B. Strauß.
3. = Leben Bogatzky's von C. Steffann.
4. u. 5. = Leben Jacob Spener's von C. A. Wildenhahn.
6. = Leben Johann Wessel's v. B. Bähring.

Zweiter Band.

1. u. 2. Heft. Leben Mag. Christian Scriver's von Ferd. Brauns.
3. = Leben Johann Friedrich Oberlin's von A. Rothert.
4. = Leben J. G. W. Forstmann's von K. F. Ledderhose.
5. = Monica, die Mutter Augustin's von C. Barthel, und Leben Petrus van der Velden von A. Dammann.
6. = Leben Joh. Arndt's von Fr. Wilh. Bodemann.

Dritter Band.

1. u. 2. Heft. Leben Friedrich Wilhelm's III. von L. Overbeck.
3. = Leben John Newton's v. J. J. Heim.
4. = Leben David Zeisberger's von J. J. Heim.
5. u. 6. = Leben des Grafen von Zinzendorf von Ferd. Brauns.*)

Vierter Band.

1. Heft. Casimir, regierender Graf zu Sayn-Wittgenstein-Berleburg, von Winckel.
2. = Leben Allein's von August Rische.
3. = Leben Siegmund August Posner's von Dr. Posner.
4. = Leben Wilhelm Köllner's v. F. Nitzsch.
5 u. 6. = Leben Valerius Herberger's v. Ledderhose, und Leben Philipp Friedrich Rieger's von Eickhoff.

Fünfter Band.

1. Heft. Leben Heinrich Stäheli's von J. J. Heim.
2. = Leben Israel Hartmann's v. J. Volkening.
3. = Leben J. G. W. Burgmann's von G. W. Pieper.
4. Heft. Leben Aug. Hermann Francke's von G. Mühlmann.
5. = Leben des Ansgarius v. B. Volkening.
6. = Leben Gerhard Tersteegen's von C. Barthel.**)

Sechster Band.

1. Heft. Leben Christian Gottfried Aßmann's von A. Rische.
2. = Leben Hans Egede's von Fr. W. Bodemann.
3. = Leben Ernst Gottlieb Woltersdorf's v. R. Besser.
4. = Leben Martin Boos von Fr. W. Bodemann.
5. = Leben J. G. Schöner's v. K. F. Ledderhose und Leben Fr. Aug. Weihe's von Fr. Prött.
6. = Leben König Alfreds des Großen von England und Leben König Ludwigs IX. des Heiligen von Frankreich von A. Rische.

Siebenter Band.

1. Heft. Leben Lazarus Spengler's von Ed. Engelhardt.
2. = Johann Caspar Lavater von Fr. W. Bodemann.
3. = Leben Johann Michael Feneberg's v. Fr. Wilh. Bodemann.
4. = Leben Johann Caspar Schade's von A. Rische.
5. = Leben Adalberts von Prag von W. Hosäus, und Leben des Johannes Brenz von Fr. Prött.
6. = Leben Johann Reinhard Hedinger's v. K. F. Ledderhose.

Achter Band.

1. Heft. Leben Johannes Chrysostomus von T. H. Tauscher.
2. = Leben Johann Ernst's des Frommen von R. Besser.
3. = Leben Paul Speratus v. Ed. Engelhardt.
4 u. 5. = Claus Harms, ein Lebensbild von Dr. K. Schneider.
6. = Leben des Matthias Devay von Ed. Engelhardt.

---

*) Hierzu ist erschienen: Zinzendorf's geistliche Lieder und Dichtungen, ausgewählt von H. A. Daniel. 8. geh. 12 Sgr.

**) Hierzu: Tersteegen's geistliche Lieder und Dichtungen mit Auswahl von C. Barthel. 8. geh. 7½ Sgr.

Jedes Heft kostet bei Abnahme von mindestens 6 Heften 4 Sgr., einzeln 5 Sgr.

Die Redaction der Sonntags-Bibliothek äußert sich über die Tendenz derselben folgendermaßen: „Mit dieser Sammlung von Lebensbeschreibungen hoffen wir einem Bedürfniß der gegenwärtigen Zeit entgegen zu kommen. Es ist im Volke ein Verlangen nach gesunder geistlicher Speise vorhanden, an der sich das neu erwachende religiöse Leben stärke und kräftige. Viel ist geschehen zur Befriedigung dieses Bedürfnisses durch Hervorziehung alter Kernschriften ꝛc. und es muß anerkannt werden, daß dadurch des Segens viel gestiftet worden. Was aber wirkt so mächtig und ergreifend auf das Gemüth, als das Beispiel, wie es im Leben eines von der Macht des lebendigen Glaubens getriebenen Menschen uns entgegentritt? Dies sind Eindrücke von solcher Frische und Kraft, daß es schwer hält, sich ihnen zu verschließen; diese Beispiele werden nicht selten zu Leitsternen, warnend, stärkend und tröstend in den Wechselfällen des Lebens.

Eine Reihe solcher Beispiele möchten wir dem Christenvolke vor Augen stellen und hoffen, dadurch ein Feld bauen zu helfen, das, wenn der Herr dazu Segen verleiht, für die Zukunft sicher noch reiche Früchte tragen wird.

So sei denn dies Unternehmen den Männern, auf die das Volk hört, zur Unterstützung und Verbreitung empfohlen."

Aus dem Vorworte des Herrn Professors Dr. Tholuck heben wir folgende Stellen aus:

„Wie das Evangelium in seinem Ursprunge nicht sowohl Lehre ist als Leben, wie des Erlösers eigne Lehre nur das Zeugniß ist von seiner Person und seinem Leben, wie das Evangelium ursprünglich sich fortgepflanzt hat, mehr durch das: komm und sieh — mehr durch das Anschauen göttlicher Kräfte, als durch das Hören neuer Predigten, so ist fort und fort die kräftigste Predigt des Evangeliums: das Leben der von ihm ergriffenen Menschen. Man gehe der innern Geschichte lebendiger Christen nach, ob nicht in den meisten Fällen der nähere Umgang mit lebendigen Christen den lebendigen Glauben, wo nicht erst geweckt, so doch zur Reife gebracht hat. Es ist eine lebendige Ausstrahlung, die wie vom Herrn, so auch von seinen Jüngern ausgeht; selbst die Feinde können sich dem nicht ganz entziehen. Einem wirklich lauteren christlichen Leben werden wenigstens manche von ihnen ihre Achtung nicht versagen, und wohl bei mehr als Einem sind solche Erinnerungen und Eindrücke, ihm selbst unbewußt, eine stillwirkende Kraft geworden, die, wenn dann später Zeiten der Heimsuchung Gottes hinzugekommen sind, Früchte getrieben hat. — — O, daß wir nur reicher wären in unsrer deutschen Sprache an Lebensbeschreibungen, die wirklich ein großartiges äußeres Wirken durch den Aufschluß des Heiligthums des innern Lebens zu deuten und zu verklären wissen! Während die englische Literatur an solchen Lebensbeschreibungen überaus reich ist, und diesem Umstande vielleicht das religiöse Leben Englands nicht wenig von seinen Anregungen verdankt, sind wir Deutschen verhältnißmäßig arm daran. Dennoch wird man sagen dürfen, daß selbst unter uns von Lebensbeschreibungen mehr Erweckungen ausgegangen sind, als von Erbauungsbüchern und gelesenen Predigten. Wir wären wenigstens im Kreise unserer eigenen Erfahrung wohl im Stande, eine Reihe von Christen zu nennen, welche Lebensbeschreibungen wesentlich die Kräftigung ihres innern Lebens verdanken. — — Wie bedeutend ist in jenem Jahrzehnt, in welchem zuerst die junge Saat wieder aufsproßte, von 1817 — 1827, die Entwickelung der Lebensbeschreibungen der Brüdergemeinde, namentlich eines Zinzendorf und Spangenberg, gewesen, ungeachtet der so sehr großen schriftstellerischen Mangelhaftigkeit derselben. — Diese Lectüre war z. B. von entscheidendem Einflusse in dem innern Leben unsers verewigten Freundes Olshausen. Welcher reiche Segen hängt an den biographischen kleineren Versuchen des ehrwürdigen Schubert! — Ja, es kann der evangelischen Kirche kaum ein fruchtbringenderes Geschenk gebracht werden, als eine Reihe wahrhaft erbaulicher und kernhafter Lebensbeschreibungen aus den verschiedenen Zeiten und Abtheilungen der christlichen Kirche."

BS494 .L275 v.13-14
Der brief des Jakobus.
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00011 2187